

# el que ha de venir

MESIANISMO  
Y MESIAS

Sigmund Mowinckel



ACTUALIDAD  
BIBLICA

38



*La Sagrada Escritura es palabra de Dios, y el cristiano ha de conocerla.*

*Tal es el fin de esta gran biblioteca. Su lector encontrará en ella una completa serie de estudios sobre problemas escriturísticos fundamentales y un excelente conjunto de comentarios sobre los diferentes Libros.*

*Los mejores autores. Volúmenes sustanciosos; pendientes de las conveniencias de hoy y cuidadosos del gusto actual.*

EL QUE HA DE VENIR





SIGMUND MOWINCKEL

# EL QUE HA DE VENIR

*Mesianismo y Mesías*

Ediciones Fax  
Madrid

El original noruego de esta obra fue publicado en 1951 por G.E.C. Gad, de Copenague, bajo el título *Han som kommer*.

La traducción inglesa es: *He that cometh*. S. MOWINCKEL. Basil Blackwell. Oxford. 1959.

La traducción española la ha hecho LUIS GÓMEZ sobre la última reedición inglesa.

© Basil Blackwell. Oxford.

Ediciones Fax. Madrid. España.

Es propiedad

Impreso en España 1975

Printed in Spain

ISBN 84-7071-374-4

Depósito legal: M. 10.277-1975

Gráficas Gardal

Boix y Morer 17

Madrid

## ACTUALIDAD BIBLICA

- 1.—BOISMARD, LÉON-DUFOUR, SPICQ y otros. *Grandes temas bíblicos.*
- 2.—AUZOU. *De la servidumbre al servicio. Estudio del Libro del Exodo.*
- 3.—SCHNACKENBURG. *Reino y reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico.*
- 4.—AUZOU. *El don de una conquista. Estudio del Libro de Josué.*
- 5.—LENGSFELD. *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico.*
- 6.—AUZOU. *La fuerza del espíritu. Estudio del Libro de los Jueces.*
- 7.—JEREMIAS. *Palabras de Jesús.*
- 8.—BOISMARD. *El Prólogo de San Juan.*
- 9.—CERFAUX y CAMBIER. *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos.*
- 10.—BERNARD REY. *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según San Pablo.*
- 11.—CERFAUX. *Mensaje de las parábolas.*
- 12.—VAN IMSCHOOT. *Teología del Antiguo Testamento.*
- 13.—TOURNAY. *El Cantar de los Cantares. Texto y comentario.*
- 14.—CASABÓ. *La Teología moral en San Juan.*
- 15.—AUZOU. *La danza ante el Arca. Estudio de los Libros de Samuel.*
- 16.—SCHLIER. *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento.*
- 17.—TROADEC. *Comentario a los Evangelios Sinópticos.*
- 18.—HAAG. *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia.*
- 19.—ANDRÉ BARUCQ. *Eclesiastés. Qoheleth. Texto y comentario.*
- 20.—SCHELKLE. *Palabra y Escritura.*
- 21.—JEREMIAS. *Epístolas a Timoteo y a Tito. Texto y comentario.*
- 22.—J. B. BAUER. *Los Apócrifos neotestamentarios.*
- 23.—J. M. GONZÁLEZ RUIZ. *Epístola de San Pablo a los Gálatas. Texto y comentario.*
- 24.—BENOIT. *Pasión y Resurrección del Señor.*

(Vuelta)



- 25.—STRATHMANN. *La Epístola a los Hebreos. Texto y comentario.*
- 26.—MONLOUBOU. *Profetismo y profetas.*
- 27.—C. WESTERMANN. *Comentario al profeta Jeremías.*
- 28.—PIKAZA. *La Biblia y la Teología de la Historia.*
- 29.—CONZELMANN y FRIEDRICH. *Epístolas de la Cautividad. Texto y comentario.*
- 30.—C. WESTERMANN. *El Antiguo Testamento y Jesucristo.*
- 31.—VON RAD. *La sabiduría en Israel. Los Sapienciales. Lo sapiencial.*
- 32.—RUCKSTUHL y PFAMMATTER. *La Resurrección de Jesucristo. Hecho histórico-salvífico y foco de la fe.*
- 33.—VON RAD. *El Libro del Génesis. Texto y comentario.*
- 34.—CONZELMANN. *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas.*
- 35.—MONLOUBOU. *Un sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel.*
- 36.—TRILLING. *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo.*
- 37.—SCHLIER. *El Apóstol y su comunidad. Texto y comentario de I Tesalonicenses.*
- 38.—MOWINCKEL. *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías.*
- 39.—SCHELKLE. *Cartas de Pedro. Carta de Judas. Texto y comentario.*
- 40.—KÜMMEL. *Introducción al Nuevo Testamento.*
- 41.—BARTH. *Comentario a la Epístola a los Romanos.*

## PREFACIO DEL AUTOR A LA EDICION INGLESA

Este libro surgió de una serie de conferencias pronunciadas durante los primeros años de la última guerra con destino a los estudiantes de teología de la Universidad de Oslo. Después de la guerra, cuando las comunicaciones con los demás países volvieron a la normalidad y hubo de nuevo acceso a los últimos estudios realizados sobre el tema en cuestión, pareció interesante debatir algunas teorías que habían sido presentadas por otros especialistas. Ello explica la amplitud de las notas. No he querido sobrecargar el texto efectivo del libro con los detalles del estudio técnico.

La traducción se ha hecho a partir de un texto noruego parcialmente revisado. Dedicando esta obra a mis amigos y colegas de Gran Bretaña, deseo especialmente agradecer al traductor, Rev. G. W. Anderson, por el interés y cuidado extraordinarios que ha demostrado, no sólo en la labor de traducción, sino también en comprobar y corregir errores e inexactitudes en los varios cientos de referencias. Deseo asimismo expresar mi gratitud al editor por la amabilidad de haber emprendido la publicación de esta edición inglesa.

Sigmund Mowinckel

Oslo, Noviembre de 1954.





## INDICE SISTEMATICO

Prefacio del autor a la edición inglesa ... ..	IX
Indice sistemático ... ..	XI
Abreviaturas ... ..	XV
Bibliografía ... ..	XIX
 Primera parte. EL REY FUTURO EN LA PRIMITIVA ESCATOLOGÍA JUDAICA.	 1
Capítulo I. <i>El término "Mesías" y su contenido</i> ... ..	3
1. El Mesías como figura escatológica ... ..	3
2. El Mesías, primitivamente, como figura política ... ..	4
Capítulo II. <i>Examen del material</i> ... ..	11
1. Supuestas profecías mesiánicas de fecha temprana ... ..	12
2. Las auténticas profecías mesiánicas ... ..	17
Capítulo III. <i>El ideal monárquico en el antiguo Israel</i> ... ..	24
1. Ideología real del antiguo Oriente ... ..	26
2. El ideal de la realeza entre los israelitas: el Ungido de Yavé.	64
Capítulo IV. <i>La esperanza futura</i> ... ..	106
1. Elementos realizados y por realizar en el ideal de la realeza.	106
2. Aplicaciones concretas del ideal monárquico ... ..	112
El nacimiento del niño (Is 9,1-6) ... ..	113
La profecía de Emmanuel (Is 7) ... ..	121
Las profecías acerca de Zorobabel ... ..	131
3. Origen de las concepciones mesiánicas ... ..	133
Capítulo V. <i>La esperanza futura del judaísmo primitivo</i> ... ..	137
1. No existe escatología pre-profética ni profética ... ..	138

2. Origen de la esperanza judaica de restauración ... ..	146
3. Base religiosa y transformación de la esperanza futura. Su vinculación a las experiencias e ideas relativas al culto ...	151
4. Contenido de la esperanza futura ... ..	157
5. De la esperanza de la restauración a la escatología ... ..	163
Capítulo VI. <i>Lugar que ocupa el rey en la esperanza futura: el Mesías</i> ... ..	170
1. Origen de la fe mesiánica ... ..	170
2. El hijo de David ... ..	174
3. El nombre y los títulos del rey futuro ... ..	178
4. El hijo de David, señal de la restauración del linaje davídico.	180
5. La soberanía regia del hijo de David y la soberanía regia de Yavé ... ..	185
6. Las facultades, vocación y obra del rey futuro ... ..	190
7. Elementos míticos contenidos en la concepción del rey ...	197
Capítulo VII. <i>El Siervo del Señor</i> ... ..	204
1. Los Cantos del Siervo ... ..	205
Primer canto ... ..	207
Segundo canto ... ..	209
Tercer canto ... ..	211
Cuarto canto ... ..	214
2. La obra del Siervo ... ..	226
3. Profeta, no Mesías ... ..	232
4. Origen histórico de la idea acerca de la resurrección del Siervo y la significación propiciatoria de su padecimiento.	255
5. Origen histórico y religioso del concepto acerca del Siervo.	263
6. ¿Es el Siervo un personaje histórico? ... ..	268
7. El profeta-poeta y su círculo ... ..	275
8. Relación de los Cantos con la idea mesiánica ... ..	278
Segunda parte. EL MESÍAS EN EL JUDAÍSMO TARDÍO ... ..	281
Capítulo VIII. <i>La escatología del judaísmo tardío</i> ... ..	283
1. La esperanza futura y la escatología ... ..	283
2. Dualismo ... ..	285
3. El influjo de la teología ... ..	288
4. Los novísimos. a. Tendencia primitiva ... ..	289
5. Los novísimos. b. La tendencia dualista y apocalíptica ...	293
Capítulo IX. <i>El Mesías nacional</i> ... ..	305
1. Dos conceptos de Mesías: el Mesías nacional ... ..	305
2. El Mesías como personaje histórico ... ..	309
3. El linaje del Mesías. El hijo de David. Otras concepciones.	312
4. Los nombres y títulos del Mesías ... ..	318
5. ¿Cuándo vendrá el Mesías? ... ..	321
6. Los precursores del Mesías ... ..	325
7. El día del Mesías y su aparición ... ..	330

8. El Mesías oculto .....	332
9. Dotes otorgadas al Mesías para su misión .....	335
10. La obra del Mesías y su reino .....	339
11. La influencia de profeta y escriba en la idea del Mesías.	350
12. ¿Era el Mesías un individuo eterno? .....	352
13. Sufrimiento y muerte del Mesías .....	354
14. Las distintas formas de la concepción acerca del Mesías.	363
15. Lugar ocupado por el Mesías en el judaísmo tardío .....	367
Capítulo X. <i>El Hijo del hombre</i> .....	376
1. Significado de la frase .....	376
2. El Hijo del hombre en Daniel 7 y en anteriores fuentes de Daniel .....	379
3. Las fuentes .....	385
4. La índole escatológica del Hijo del hombre .....	390
5. El Hijo del hombre considerado como el Mesías .....	392
6. El nombre y los títulos del Hijo del hombre .....	394
7. La pre-existencia del Hijo del hombre .....	403
8. Las facultades divinas del Hijo del hombre .....	406
9. La comunidad celeste: el rey del paraíso .....	413
10. El hombre arquetípico e ideal .....	418
11. El secreto oculto .....	420
12. La epifanía del Hijo del hombre .....	422
13. El juez del mundo .....	428
14. El Hijo del hombre y la resurrección .....	434
15. La liberación de los piadosos .....	436
16. El reino del Hijo del hombre .....	438
17. Sufrimiento y muerte expiatorios .....	446
18. Difusión en el judaísmo de la idea acerca del Hijo del hombre .....	451
19. Origen de la concepción del Hijo del hombre .....	456
20. ¿Es Henoc el Hijo del hombre? .....	474
21. La expresión "El Hijo del hombre" en boca de Jesús ...	483
Notas adicionales .....	491
Indice bíblico .....	511
Indice de autores .....	540
Indice de conceptos .....	546





## ABREVIATURAS

*A.A.S.F.* = *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*.

*Act. Or.* = *Acta Orientalia*.

*A.G.W.G.* = *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*.

*A.f.O.* = *Archiv für Orientforschung*.

*A.J.S.L.L.* = *American Journal of Semitic Languages and Literatures*.

*A.N.E.T.* = *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, editado por J. B. Pritchard, Princeton, 1950.

*A.N.V.A.O.* = *Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*.

*A.O.* = *Der alte Orient*.

*A.O.T.B.* = *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, editado por H. Gressmann, Tübingen, 1909, <sup>2</sup>I-II, 1926 (= *A.O.T.*<sup>2</sup> y *A.O.B.*<sup>2</sup>).

*A.P.A.T.* = *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I-II*, editado por E. Kautzsch, Tübingen, 1900.

*A.P.O.T.* = *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament I-II*, editado por R. H. Charles, Oxford, 1913.

*A.R.W.* = *Archiv für Religionswissenschaft*.

*A.V.* = *Authorized Version of the Bible*.

*B.A.S.O.R.* = *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*.

*Baudissinfestschrift* = *Abhandlungen zur semitischen Religionsgeschichte und Sprachwissenschaft. Festschrift für Baudissim zum 70. Geburtstage* (*B.Z.A.W.* 33), Giessen, 1918.

*B.B.K.* = *Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung*.

*Bertholetfestschrift*. = *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden*, Tübingen, 1950.

*B.F.Ch.Th.* = *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*.

*B.H.*<sup>3</sup> = *Biblia Hebraica*<sup>3</sup>, editada por R. Kittel, Stuttgart, 1937.

*B.J.R.L.* = *Bulletin of the John Rylands Library*.

*B.S.G.W.* = *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*.

*Buddefestschrift.* = *Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft. Karl Budde zum 70. Geburtstag gewidmet (B.Z.A.W. 34)*, Giessen, 1920.

*B.W.A.N.T.* = *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*.

*B.W.A.T.* = *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*.

*B.Z.A.W.* = *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*.

[*D.*] *T.T.* = *Theologisk Tidsskrift* (en danés).

*D.T.T.* = *Dansk Teologisk Tidsskrift*.

*E.B.* = *Encyclopaedia Biblica*.

*E.H.Ph.R.* = *Études d'Histoire et de Philosophie religieuses*.

*Eissfeldtfestschrift.* = *Festschrift Otto Eissfeldt zum 60. Geburtstage 1 September 1947* dargebracht von Freunden und Verehren, Halle, 1947.

*E.J.* = *Encyclopaedia Judaica*.

*E.R.E.* = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.

*E.T.* = *Expository Times*.

*Eucharisterion* = *Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. Gunkel zum 60. Geburtstage... dargebracht (F.R.L.A.N.T. 36) I*, Göttingen, 1923.

*E.VV.* = *English Versions of the Bible (A.V. y R.V.)*.

*Exp.* = *Expositor*.

*F.R.L.A.N.T.* = *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*.

*F.u.F.* = *Forschungen und Fortschritte*.

*G* = *Texto griego*.

*Gesenius-Buhl*<sup>16</sup> = *W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament...<sup>16</sup>*, refundido por F. Buhl, Leipzig, 1915.

*G.T.M.M.M.* = *Det Gamle Testament*, oversatt av S. Michelet, S. Mowinkel og N. Messel, Oslo, I 1929, II 1935, III 1944.

*H.A.T.* = *Handbuch zum Alten Testament*.

*H.D.B.* = *Dictionary of the Bible*, editado por James Hastings, Edimburgo 1898-1904.

*H.K.A.T.* = *Handkommentar zum Alten Testament*.

*H.N.T.* = *Handbuch zum Neuen Testament*.

*H.S.A.T.* = *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, editado por E. Kautzsch,<sup>4</sup> editado por A. Bertholet, Tübingen, 1912.

*H.U.C.A.* = *Hebrew Union College Annual*.

*I.S.K.F.* = *Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning*.

*J.A.O.S.* = *Journal of the American Oriental Society*.

*J.B.L.* = *Journal of Biblical Literature*.



*J.E.* = *Jewish Encyclopaedia*.

*J.L.* = *Jüdisches Lexikon*.

*J.M.E.O.S.* = *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*.

*J.N.E.S.* = *Journal of Near Eastern Studies*.

*J.R.A.S.* = *Journal of the Royal Asiatic Society*.

*J.T.S.* = *Journal of Theological Studies*.

*K.A.R.* = *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, editado por E. Ebeling, Leipzig, 1915-19.

*K.A.T.* = *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, editado por E. Schrader, <sup>3</sup> editado por H. Zimmern y H. Winckler, Berlín, 1903.

*K.A.T.Sl.* = *Kommentar zum Alten Testament*, editado por E. Sellin.

*K.B.* = *Keilinschriftliche Bibliothek*.

*Kittelfestschrift.* = *Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht* (B.W.A.T. 13), Leipzig, 1913.

*L.U.Å.* = *Lunds universitets årsskrift*.

*M.G.W.J.* = *Monatshefte zur Geschichte und Wissenschaft des Judentums*.

*M.T.* = Texto masorético.

*N.G.W.G.* = *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*.

*N.K.Z.* = *Neue Kirchliche Zeitschrift*.

*N.T.T.* = *Norsk Teologisk Tidsskrift*.

*O.T.S.* = *Oudtestamentische Studiën*.

*Pedersenfestschrift.* = *Studia Orientalia Ioanni Pedersen septuagenario a.d. VII id. nov. anno MCMLIII a collegis discipulis amicis dicata*, Copenhagen, 1953.

*P.J.B.* = *Palästina-Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem*.

*P.R.E.* = Hauck-Herzog, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*.<sup>3</sup>

*Ps.St.* = S. Mowinkel *Psalmestudien* I-VI (S.N.V.A.O. II, 1921-24), Christiania, 1921-24.

*R.G.G.* = *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1903-13, <sup>2</sup>1927-1932.

*R.H.Ph.* = *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*.

*R.H.R.* = *Revue de l'Histoire des Religions*.

*R.o.B.* = *Religion och Bibel. Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbok*.

*R.T.Ph.* = *Revue de Théologie et de Philosophie*.

*R.V.* = Revised Version of the Bible.

*S* = Texto siríaco.

*S.A.T.A.* = *Schriften des Alten Testaments in Auswahl*.

*S.B.U.* = *Svenskt bibliskt uppslagsverk*.

*S.E.Å* = *Svensk exegetisk årsbok*.

*S.J.T.* = *Scottish Journal of Theology*.

*S.N.V.A.O.* = *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*.

*S.T.K.* = *Svensk teologisk kvartalskrift*.

Strack-Billerbeck. = H. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I-IV*, Munich, 1924-28.

*St.Th.* = *Studia theologica cura ordinum theologorum Scandinavicornum edita*.

*T.L.Z.* = *Theologische Literaturzeitung*.

*T.R.* = *Theologische Rundschau*.

*T.S.K.* = *Theologische Studien und Kritiken*.

*T.T.* = *Teologisch Tijdschrift*.

*T.W.B.N.T.* = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

*T.Z.* = *Theologische Zeitschrift*.

*U.U.Å.* = *Uppsala universitets årsbok*.

*V* = *Vulgata*.

*V.A.B.* = *Vorderasiatische Bibliothek*.

*V.T.* = *Vetus Testamentum*.

*W.B.N.T.* = W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*<sup>4</sup>, Berlin, 1952.

*W.Z.K.M.* = *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*.

*Z.A.* = *Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete*.

*Z.A.W.* = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*.

*Z.D.M.G.* = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

*Z.I.I.* = *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*.

*Z.N.W.* = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*.

*Z.S.T.* = *Zeitschrift für systematische Theologie*.

*Z.T.K.* = *Zeitschrift für Theologie und Kirche*.

*Z.W.T.* = *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*.

## BIBLIOGRAFIA

- Aalen, S., *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (S.N.V.A.O. II, 1951, n.º 1), Oslo, 1951.
- Abegg, E., *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlín, 1928.
- Albright, W. F., *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942.
- *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1940, <sup>2</sup>1946.
- "New Canaanite Historical and Mythological Data", *B.A.S.O.R.* 63, Oct. 1936, pp. 23ss.
- "The Oracles of Balaam", *J.B.L.* LXIII, 1944, pp. 207ss.
- "On the Date of the Scrolls from 'Ain Feshkha and the Nash Papyrus'", *B.A.S.O.R.* 115, Oct. 1949, pp. 10ss.
- Alt, A., *Der Gott der Väter* (B.W.A.N.T. III, 12), Stuttgart, 1929 (= *Kleine Schriften* I, pp. 1ss).
- "Israel's Gaue unter Salomo", *Kittelfestschrift*, pp. 1ss. (= *Kleine Schriften* II, pp. 76ss.).
- "Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina", *Reformations-programm der Univ. Leipzig*, Leipzig, 1930 (= *Kleine Schriften* II, pp. 1ss.).
- "Neues aus der Pharaonenzeit Palästinas", *P.J.B.* xxxii, 1936, pp. 8ss.
- "Das Königtum in den Reichen Israel und Juda", *V.T.* i, 1951, pp. 2ss. (= *Kleine Schriften* II, pp. 116ss.).
- Aptowitzer, V., *Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseud-epigraphischen Schrifttum*, Viena, 1927.
- Arvedson, T., *Das Mystrium Christi. Eine Studie zu Mt 11,25-30*, Uppsala, 1937.
- Asting, R., *Die Heiligkeit im Urchristentum* (F.R.L.A.N.T. 46), Göttingen, 1930.
- "Den mandaeiske religion og urkristendommen", *N.T.T.* xxxii, 1931, pp. 209ss.

- Badham, F. P., "The Title 'Son of Man'", *T.T.* XLV, 1911, pp. 395-448.
- Baldensperger, G., "Die neueste Forschung über den Menschensohn", *T.R.* III, 1900, pp. 201-10, 243-55.
- Balla, E., "Das Problem des Leides in der israelitisch-jüdischen Religion", *Eucharisterion* I, pp. 14ss.
- Barnes, W. E., "Cyrus the 'Servant of Jehovah' Isa XLII, 1-4 (7)", *J.T.S.* XXXII, 1931, pp. 32-9.
- Barth, C., *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testamentes*, Basilea, 1947.
- von Baudissin, W. W., *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911.
- "Zur Entwicklung des Gebrauchs von 'ebed im religiösen Sinne'", *Buddefestschrift*, pp. 1ss.
- Bauer, H., "Die Gottheiten von Ras Shamra", *Z.A.W.* LI, 1933, pp. 81ss; LIII, 1935, pp. 54ss.
- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen Urchristlichen Literatur*, <sup>1</sup>Berlin, 1952. Citado W.B.N.T.<sup>4</sup>
- art. "Mandäer", *R.G.G.*<sup>3</sup>
- Baumgartner, W., *Das Buch Daniel*, reimpresso por *Christliche Welt*, 1925, n.º 31/32-37/39.
- "Ras Schamra und das Alte Testament", *T.R. (N.F.)* XII, 1940, pp. 163ss; XIII, 1941, pp. 1ss, 85ss, 157ss.
- "Das Nachleben der Adonisgärten auf Sardinien und im übrigen Mittelmeergebiet", *Schweiz. Archiv für Völkerkunde* XLIII, 1946, pp. 122ss.
- "Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das alte Testament", *T.Z.* III, 1947, pp. 81ss.
- "Die palästinische Handschriftenfund", *T.R. (N.F.)* XVII, 1948/9, pp. 329-46; XIX, 1951, pp. 97-154.
- "Der heutige Stand der Mandäerfrage", *T.Z.* VI, 1950, pp. 401ss.
- "Zur Mandäerfrage", *H.U.C.A.* Volumen Jubilar, Parte I (XXIII, 1950/51), pp. 41ss.
- Beasley-Murray, G. R., "The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs", *J.T.S.* XLVIII, 1947, pp. 1ss.
- Beer, G., *Steinverehrung bei den Israeliten*, Berlin-Leipzig, 1921.
- "Das Buch Henoch", *A.P.A.T.* II, pp. 217-310.
- "Die Gedichte vom Knechte Jahwes in Jes 40-55. Ein textkritischer und metrischer Wiederherstellungsversuch", *Baudissinfestschrift*, pp. 29-46.
- Begrich, J., *Studien zu Deuterijosaja (B.W.A.N.T. IV, 25)*, Stuttgart, 1938.
- "Sopher und Mazkir", *Z.A.W.* LVIII, 1940/41, pp. 1-29.
- Bentzen, A., *Studier over det zadokidiske Praesteskaabs Historie*, Copenague, 1931.
- *Daniel (H.A.T.)*, Tübingen, 1937, <sup>2</sup>1952.
- *Jesaja fortolket I-II* Copenague, 1943/44.
- *Det sakrale kongedømme*, Copenague, 1945.
- *Messias — Moses rediivus — Menschensohn*, Zürich, 1948. Trad. inglesa, *King and Messiah*, Londres, 1954.
- *Introduction to the Old Testament I-II*, Copenague, 1948/9, <sup>2</sup>1952.

- Bentzen, A., "Quelques remarques sur le mouvement messianique parmi les juifs aux environs de l'an 520 avant J.-C.", *R.H.Ph.R.* x, 1930, pp. 493-503.
- "Priesterschaft und Laien in der jüdischen Gemeinde des fünften Jahrhunderts", *A.f.O.* vi, 1930/31, pp. 280-6.
- "De stille i Landet", [*D.*] *T.T.* v, 1932, pp. 196-204.
- "On the Idea of 'the Old' and 'the New' in Deutero-Isaiah", *St.Th.* I, 1947, pp. 183-7.
- "Der Tod des Beters in den Psalmen. Randbemerkungen zur Diskussion zwischen Mowinckel und Widengren", *Eissfeldtfestschrift*, p. 57-60.
- "Kan ordet 'Messiansk' anvendes om Salmernes kongeforestillinger?", *S.E.Å.* xii, 1947, pp. 36-50.
- "The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel", *J.B.L.* XLVII, 1948, pp. 37-53.
- Berry, G. R., "Messianic Predictions", *J.B.L.* XLV, 1926, pp. 232ss.
- Bertholdt, L., *Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate*, Erlangen, 1811.
- Bertholet, A., *Kulturgeschichte Israels*, Göttingen, 1919. Trad. inglesa, *A History of Hebrew Civilization*, Londres, 1926, por E. K. Dallas.
- *Götterspaltung und Göttervereinigung*, Tübingen, 1933.
- *Hesekiel*, mit einem Beitrag von Kurt Galling (*H.A.T.*), Tübingen, 1936.
- "Menschensohn im Alten Testament", *R.G.G.*<sup>1</sup> IV, cols. 296s.
- "Hesekielprobleme", *F.u.F.* XIII, 1936, pp. 4ss.
- Beth, J., "El und Neter", *Z.A.W.* XXXVI, 1916, pp. 129ss.
- "Noch einiges zum ägyptischen Neter", *Z.A.W.* XXXVIII, 1919-20, 87ss.
- Bewer, J., "The Text-critical Value of the Hebrew MS. Ken. 96 of Isaiah XLIX, 3", *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, pp. 86ss.
- Bickerman, E. J., "The Date of the Twelve Patriarchs", *J.B.L.* LXIX, 1950, pp. 245ss.
- Bieneck, J., *Sohn Gottes als Christusbezeichnung bei den Synoptikern*, Zürich, 1951.
- Billerbeck, P., Cf. Strack-Billerbeck en Abreviaturas.
- "Hat die alte Synagoge einen präexistenten Messias gekannt?", *Nathanael*, 1905, pp. 89ss.
- Birkeland, H., *Die Feinde des Individuums in der Israelitischen Psalmenliteratur*, Oslo, 1933.
- *Zum Hebräischen Traditionswesen* (*A.N.V.A.O.* II, 1938), Oslo, 1938.
- "Oppstandelsetroen i Det Gamle Testament", *S.E.Å.* XIII, 1948, pp. 22ss.
- "The Belief in the Resurrection in the Old Testament", *St.Th.* III, 1, 1949/50, pp. 60ss.
- Birnbaum, S. A., "The Date of the Isaiah Scroll", *B.A.S.O.R.* 113, Feb. 1949, pp. 33ss.
- "The Dates of the Cave Scrolls", *B.A.S.O.R.* 115, Oct. 1949, pp. 20ss.
- Black, M., "The 'Son of Man' in the Old Biblical Literature", *E.T.* LX, 1948/49, pp. 11-15.
- "The Messiah in the Testament of Levi XVIII", *E.T.* LX, 1948/49, pp. 321s.
- de Boer, P. A. H., *Het Koningschap in Oud-Israel*, Amsterdam, 1938.

- Böhl, F. M. Th., *De "Knecht des Heeren" in Jesaja*, 1927.
- *Nieuwjaarsfest en Koningdag in Babylonien en in Israel*, Leiden, 1927.
- Böcklen, E., *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, Göttingen, 1902.
- Boll, F. y Bezold, C., *Stern Glaube und Sternedeutung*, <sup>4</sup>editado por W. Gundel, Leipzig y Berlín, 1939.
- Bonner, C., *The Last Chapters of Enoch in Greek (Studies and Documents, editado por K. y S. Lake, 8)* Londres, 1937.
- Bonsirven, J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ I-II*, París, 1924.
- Bonwetsch, G. N., *Die Bücher der Geheimnisse des Henoch. Das sogenannte slavische Henochbuch*, Leipzig, 1922.
- Bousset, W., *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, Göttingen, 1892.
- *Der Antichrist*, Göttingen, 1905.
- *Hauptprobleme der Gnosis (F.R.L.A.N.T. 10)*, Göttingen, 1907.
- *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlín, 1906, <sup>2</sup>1909, <sup>3</sup>revisado por H. Gressmann, 1926. Citado *Relig. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (F.R.L.A.N.T. 21)*, Göttingen, 1913.
- "Die Testamente der zwölf Patriarchen", *Z.N.W.* 1, 1900, pp. 141-75, 187-209.
- "Der verborgene Heilige", *A.R.W.* XXI, 1922, pp. 1ss.
- Bowman, J., "The Background of the Term 'Son of Man'", *E.T.* LIX, 1947/48, pp. 283-8.
- Brandt, W., *Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung*, Leipzig, 1889.
- *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte (Verh. d. kgl. Akad. v. Wetensch. te Amsterdam Afdel. Letterk. N.R. XVI, 3)*, Amsterdam, 1915.
- "Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und persischen Vorstellungen", *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1892, pp. 405-38, 575-603.
- Briem, E., *Babyloniska myter och sagor*, Estocolmo, 1927.
- *På trons tröskel*, Estocolmo, 1948.
- Brownlee, W. H., "The Jerusalem Habakkuk Scroll", *B.A.S.O.R.* 112, Dec. 1948, pp. 8ss.
- "The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls. I", *B.A.S.O.R.* 132, Dic. 1953, pp. 8ss; "II", *ibid.*, 135, Oct. 1954, pp. 33ss.
- Brun, L., *Jesu Evangelium*<sup>2</sup>, Oslo, 1926.
- *Paulus's kristelige tanker*<sup>2</sup>, Oslo, 1929.
- Buber, M., *Königtum Gottes*, Berlín, 1932.
- Buda, J., "Semah Jahweh. Investigationes ad christologiam Iesianam spectantes", *Biblica* XX, 1939, pp. 10ss.
- Budde, K., *Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes. 40-55: Ein Minoritätsvotum*, Giessen, 1900. Publicado en inglés como "The so-called 'Ebed-Jahwe-Songs' and the Meaning of the Term 'Servant of Yahweh' in Isaiah Chaps. 40-55", *The American Journal of Theology*, 1899, pp. 499-540.

- Budde, K., *Geschichte der althebräischen Literatur*<sup>2</sup>, Leipzig, 1909.
- *Jesajas Erleben: Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Kap. 6,1-9,6)*, Gotha, 1928.
- "Das nomadische Ideal im alten Israel", *Preussische Jahrbücher* LXXXV, 1896.
- "Das Buch Jesaja Kap. 40-66", *H.S.A.T.*<sup>4</sup> I, pp. 653ss.
- "Das Immanuelzeichen und Ahazbegegnung. Jesaja 7", *J.B.L.* LII, 1933, pp. 22ss.
- Reseña de Eissfeldt's *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, *T.L.Z.* VIII, 1933, cols. 323ss.
- Buhl, F., *De messianske Forjaettelser i det gamle Testamente*, Copenague, 1894.
- *Psalmerne oversatte og fortolkede*, Copenague, 1900, <sup>2</sup>1918. Citado *Psalmerne*.
- *Det israelitiske Folks Historie*<sup>6</sup>, Copenague, 1922, <sup>7</sup>1936, editado por J. Jacobsen.
- von Bulmerincq, A., "Die Immanuelweissagung (Jes. 7) im Lichte der neueren Forschung", *Acta et Commentarii Universitatis Tartuensis*, 1935, pp. 1ss.
- Bultmann, R., "Reich Gottes und Menschensohn", *T.R. (N.F.)* ix, 1937, pp. 1ss.
- Burrows, M., *What Mean These Stones?*, New Haven, 1941.
- "The Discipline Manual of the Judaeon Covenanters", *O.T.S.* VIII, 1950, pp. 156-92.
- Campbell, J. Y., "The Origin and Meaning of the Term Son of Man", *J.T.S.* XLVIII, 1947, pp. 145ss.
- Canney, M. A., "The Magic of Kings", *J.M.E.O.S.* xvii, 1932, pp. 41ss.
- Cannon, W. W., "Isaiah 61 <sup>1-3</sup> an Ebed-Jahweh Poem", *Z.A.W.* XLVII, 1929, pp. 284-8.
- Caspari, W., *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer (Jesaja 40-50)* (*B.Z.A.W.* 65), Giessen, 1934.
- "Der Herr ist König", *Christentum und Wissenschaft* iv, 1928, pp. 23ss.
- "Erwarten Amos und Hosea den Messias?" *N.K.Z.* xli, 1930, pp. 812ss.
- Charles, R. H., *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, edited from nine MSS. together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments*, Oxford, 1908.
- *The Book of Enoch, translated*, Oxford 1893, <sup>2</sup>1912.
- Véase las siglas A.P.O.T. en la lista de abreviaturas.
- Cheyne, T. K., *Introduction to the Book of Isaiah*, Londres, 1895.
- Christensen, A., *Die Iranier en Kulturgeschichte des Alten Orients* III, 1, 2 (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*), Munich, 1933.
- *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (*Archives d'Études Orientales* 14), Estocolmo, 1917.
- Clemen, C., "Die Himmelfahrt Moses", *A.P.A.T.* II, pp. 311ss.
- Conteneau, G., *La civilisation d'Assur et de Babylone*, Paris, 1937.
- Cook, S. A., *The Old Testament: a Reinterpretation*, Cambridge, 1936.
- *The Religions of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, Londres, 1930.

- Coppens, J., *Nieuw licht over de Ebed-Yahweh-Liedern*, Brujas, 1950.
- *La Prophétie de la 'Almah* (*Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*. Series II, Fasc. 35), Gembloux, 1952.
- *Le messianisme royal*, París, 1968.
- Cornill, C. H., "Die neueste Litteratur über Jes 40-66", *T.R.* III, 1900, pp. 409ss.
- Cossmann, W., *Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten* (B.Z.A.W. 29), Giessen, 1915.
- Cowley, A. E., *The Samaritan Liturgy* I-II, Oxford, 1909.
- Creed, J. M., "The Heavenly Man", *J.T.S.* xxvi, 1925, pp. 113ss.
- Crook, Margaret B., "A Suggested Occasion for Isaiah 9,2-7 and 11,1-9", *J.B.L.* LXVIII, 1949, pp. 213ss.
- Dahl, N. A., *Das Volk Gottes: eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (S.N.V.A.O. II, 1941), Oslo, 1941.
- Dalman, G., *Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrhundert*, Berlín, 1888.
- *Die Worte Jesu* I, Leipzig, 1898, <sup>2</sup>1930. Trad. inglesa de la primera edición, *The Words of Jesus Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic* (autorizada por D. M. Kay), Edinburgo, 1902.
- *Arbeit und Sitte in Palästina* VI, Gütersloh, 1939.
- Danell, G. A., *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, Uppsala, 1946.
- Davies, W. D., "The Jewish Background of the Teaching of Jesus: Apocalyptic and Pharisaism", *E.T.* LIX, 1947/48, pp. 233ss.
- Delitzsch, Franz, *Messianische Weissagungen*, Leipzig, 1890, <sup>2</sup>1899.
- Dietze, K., *Manasse. Eine chronologische Untersuchung zu Jesaja, 9-1-6*, separata de *Festschrift des Bremer Gymnasiums*, no se indica lugar de su publicación. Citado *Manasse*.
- Dillmann, A., *Das Buch Henoch, übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1851.
- Dix, G. H., "The Messiah ben Joseph", *J.T.S.* xxvii, 1926, pp. 130ss.
- von Dobschütz, E., "Zeit und Raum im Denken des Urchristentums", *J.B.L.* xli, 1922, pp. 212ss.
- Dossin, G., "Les archives épistolaires du Palais de Mari", *Syria* xix, 1938, 105-26.
- Driver, G. R., "Some Hebrew Roots and Their Meanings", *J.T.S.* xxiii, 1922, pp. 69ss.
- Driver, S. R. y Neubauer, A., *The Fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters* I. Textos editados por Ad. Neubauer, II. Traducciones por S. R. Driver y Ad. Neubauer, Oxford y Londres, 1876-7.
- Drummond, S., *The Jewish Messiah. A Critical History of the Messianic Ideas of the Jews from the Rise of the Maccabees to the Closing of the Talmud*, Londres, 1877.
- Duhm, B., *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn, 1875.
- *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt* (H.K.A.T.), Göttingen, <sup>2</sup>1902.



- Dupont-Sommer, A., "Adam 'Père du Monde' dans la Sagesse de Salomon", *R.H.R.* CXIX, 1939, pp. 182ss.
- Dürr, L., *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlín, 1925. Citado *Ursprung und Ausbau*.
- *Psalms 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung*, Münster, 1929.
- "Reichsgründungsfeiern im Alten Orient", *Theologie und Glaube* xx, 1928, pp. 305ss.
- "Die Ascensio Domini in der alttestamentlichen Liturgie", *Liturgisches Leben* VII, 1935, pp. 128ss.
- Ebeling, E., *Der akkadische Mythos vom Pestgott Eridu* (B.B.K. II, 1), Berlín, 1925.
- Edsman, C. M., *Reseña de Å. Ström, Vetekornet en Kyrkohistorisk Årsskrift* XLIV, 1944, pp. 356ss.
- "Evangeliskt och katoliskt om Corpus Christi, kyrkan och den enskilda", *S.T.K.* XXI, 1945, pp. 272ss.
- "Allmän religionshistoria", *S.T.K.* XXIII, 1947, pp. 327ss.
- Erdmann, B. D., "De oorsprong van de uitdrukking 'Zoon des Menschen' als evangelische Messiasstitel", *T.T.* XXVIII, 1894, pp. 153ss.
- Eissfeldt, O., *Ba'al Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Halle, 1932.
- *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja (Jes. 40-55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum*, Halle, 1933. Trad. inglesa, "The Ebed-Jahwe in Isaiah XL-LV in the Light of the Israelite Conceptions of the Community and the Individual, the Ideal and the Real", *E.T.* XLIV, 1932/33, pp. 261ss.
- *El im ugaritischen Pantheon* (B.S.G.W. xcVIII 4), Berlín, 1951.
- "Jahwe als König", *Z.A.W.* XLVI, 1928, pp. 81ss.
- "Neue Forschungen zum Ebed-Jahwe Problem", *T.L.Z.* LXVIII, 1943, cols. 273ss.
- "Mythos und Sage in den Ras-Schamra-Texten", *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft* (R. Hartmann y H. Scheel), Leipzig, 1944, pp. 267ss.
- "Ein gescheiterter Versuch der Wiedervereinigung Israels", *La Nouvelle Clio*, III, 1951, pp. 110ss.
- Eisler, R., "Das akkadische šīlu = 'Gebiet' in Gen. 49,10", *M.G.W.J.* LXIX, 1925, pp. 444ss.
- Eitrem, S., "Apoteose" (revisión de H. P. L'Orange, *Apotheosis in Ancient Portraiture*), *Samtiden*, 1948, pp. 72ss.
- Elliger, K., *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja* (B.W.A.N.T. IV, 11), Stuttgart, 1933.
- Elmgren, H., *Philon av Alexandria med särskild hänsyn till hans eskatologiska föreställningar*, Estocolmo, 1939.
- Emmet, C. W., art. "Messiah", *E.R.E.* VIII, pp. 570ss.
- Engnell, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, 1943. Citado *Divine Kingship*.
- *Gamla testamentet. En traditionshistorisk inledning* I, Estocolmo, 1945. Citado *Gamla testamentet* I.

- Engnell, I., "The Text II K from Ras Shamra", *Horae Soederblomianae* I, 1944, pp. 1ss.
- "Till frågan om Ebed-Jahve-sångerna", *S.E.Å.* x, 1945, pp. 31ss. Trad. inglesa (revisada), "The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in 'Deutero-Isaiah' ", *B.J.R.L.* xxxi, 1, 1948 (citada según la paginación de la reimpression).
- "Profetia och tradition. Några synpunkter på ett gammalttestamentligt centralproblem", *S.E.Å.* xii, 1947, pp. 110ss.
- Eppel, R., *Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches (F.H.Ph.R. 22)*, Estrashburgo, 1930.
- Erman, A., *Die ägyptische Religion*<sup>2</sup>, Berlín, 1909.
- *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923. Trad. inglesa, *The Literature of the Ancient Egyptians: Poems, Narratives, and Manuals of Instruction, from the Third and Second Millenia B.C.*, por Aylward M. Blackman, Londres, 1927.
- Euler, K. F., *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griechischen Bibel (B.W.A.N.T. IV, 14)*, Stuttgart, 1934.
- "Königtum und Götterwelt in den altaramäischen Inschriften Nordsyriens. Eine Untersuchung zur Formsprache der altaramäischen Inschriften und des Alten Testaments", *Z.A.W.* lvi, 1938, pp. 272ss.
- "Die Bedeutung von spr in der Sudschin-Inschrift", *Z.A.W.* lv, 1937, pp. 289ss.
- Fahlgren, K. H., "hā'almā. En undersökning till Jes. 7", *S.E.Å.* iv, 1939, pp. 13ss.
- Falkenstein, A., "Eine Hymne auf Susin von Ur", *Die Welt des Orients*, Dic., 1947, pp. 43ss.
- Farley, F. A., "Jeremiah and 'The Suffering Servant of Jehovah' in Deutero-Isaiah", *E.T.* xxxviii, 1926/27, pp. 521ss.
- Fiebig P., *Der Menschensohn. Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauchs für "Mensch"*, Tübingen-Leipzig, 1901.
- Fischer, J., *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht (= Alttestamentliche Abhandlungen vi, 4-5)*, Münster, 1916.
- *Wer ist der Ebed in den Perikopen Is. 42,1-7; 49,1-9a; 50,4-9; 52,13-53, 12? (= Alttestamentliche Abhandlungen vii, 5)*, Münster, 1922.
- Flügel, G., *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862.
- de Fraine, J., *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens (Analecta Biblica 3)*, Roma, 1954. Citado *L'aspect religieux*.
- Frankfort, H., *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, 1948. Citado *Kingship*.
- *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*, Oxford, 1951.
- Frazer, J. G., *Lectures on the Early History of the Kingship*, Londres, 1905.
- *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion I-XII*, Londres, 1911-1915.
- *Folklore in the Old Testament I-III*, Londres, 1918.

- Fridrichsen, A., *Hagios-Qadoš* (S.N.V.A.O. II, 1916, n.º 3), Christiania, 1916.
- Friediger, M., *Laerebog i den jødiske Religion*, Copenague, 1922.
- Gadd, C. J., *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, Londres, 1948.
- von Gall, A., *Βασιλεῖα τοῦ Θεοῦ. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, Heidelberg, 1926. Citado *Basileia*.
- Galling, K., *Die Erwählungstraditionen Israels* (B.Z.A.W. 48), Giessen, 1928.
- Gemser, B., "Der Stern aus Jacob (Num. 24,17)", Z.A.W. XLIII, 1925, pp. 301s.
- van Gennep, A., *Les rites de passage*, París, 1909.
- Gerleman, G., *Studies in the Septuagint I. Book of Job* (L.U.Å. I, 43,2), Lund, 1946.
- Gillet, L., *Communion in the Messiah. Studies in the Relationship between Judaism and Christianity*, Londres y Redhill, 1942.
- Ginsberg, H. L., *The Legend of King Keret* (B.A.S.O.R. Supplementary Studies 2-3), New Haven, 1946.
- *Studies in Daniel*, Nueva York, 1948.
- "The North Canaanite Myth of Anath and Aqhat", B.A.S.O.R. 97, Feb. 1945, pp. 3ss; 98, Abril 1945, pp. 15ss.
- "The Oldest Interpretation of the Suffering Servant", V.T. III, 1953, pp. 400ss.
- Ginzberg, L., *Eine unbekannte jüdische Sekte I*, Nueva York, 1922.
- art. "Adam Kadmon", J.E. I, pp. 181ss.
- Götze, A., *Kleinasiens Kulturgeschichte des Alten Orients III*, 1 (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*), Munich, 1933.
- Graham, W. C., *The Prophets and Israel's Culture*, Chicago, 1934.
- "Isaiah's Part in the Syro-Ephraimitic Crisis", A.J.S.L.L. I, 1934, pp. 201ss.
- Gressmann, H., *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (F.R.L.A.N.T. 6), Göttingen, 1905. Citado *Ursprung*.
- *Das Weihnachtsevangelium*, Göttingen, 1914.
- *Der Messias* (F.R.L.A.N.T. 43), Göttingen, 1929.
- "Die literarische Analyse Deuteronesajas", Z.A.W. xxxiv, 1914, pp. 254ss.
- "Babylonische Mysterien", Z.A.W. XLII, 1924, p. 156.
- "Messias und Erlöser", *Geisteskultur* xxxiii, 1924, pp. 97ss.
- Véase Abreviaturas en A.O.T.B.
- Grønbech, V., "Primitiv Religion", *Illustreret Religionshistorie*<sup>2</sup>, pp. 11ss.
- Gunkel, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh. 12*<sup>2</sup>, Göttingen, 1922.
- *Genesis übersetzt und erklärt*<sup>4</sup> (H.K.A.T.), Göttingen, 1917.
- *Ein Vorläufer Jesu*, Berna, 1921.
- *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (H.K.A.T.), Göttingen, 1926.
- *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels...* terminado por Joachim Begrich (H.K.A.T.), Göttingen, 1933. Citado *Einleitung*.

- Gunkel, H., "Die Königspsalmen", *Preussische Jahrbücher*, CLVIII, 1914, pp. 42ss.
- Reseña de N. Messel, *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*, N.T.T. xvii, 1916, pp. 196ss.
- Güterbock, H., "Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200", Z.A. (N.F.) viii, 1934, pp. 2ss.
- Guttmann, M., art. "Adam in Talmud und Midrasch", *E.J.* 1, cols. 761ss.
- Gyllenberg, R., *Herrens Tjänare* (reimpreso por *Teologisk Tidskrift*), Borgå, 1923.
- "Till julevangeliets exeges", S.E.Å. v, 1940, pp. 83ss.
- Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel*<sup>3</sup>, Göttingen, 1966.
- Haldar, A., *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala, 1945. Citado *Associations*.
- *Studies in the Book of Nahum* (U.U.Å. 1946:7), Uppsala, 1946.
- *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions* (U.U.Å., 1950: 3), Uppsala y Leipzig, 1950.
- Haller, M., "Die Kyros-Lieder Deuterojesajas", *Eucharisterion* I, pp. 261ss.
- Hammershaimb, E. *Amos fortolket*, Copenague, 1946.
- "Immanueltegnet", D.T.T. viii, 1946, pp. 223ss. Trad. inglesa, "The Immanuel Sign", *St.Th.* III, II, 1949/51, pp. 124ss.
- Hebert, A. G., "The Pattern of Messianic Hope", *Church Quarterly Review* CXLII, 1946, pp. 1ss.
- Hehn, J., "Zum Problem des Geistes im alten Orient und im Alten Testament", Z.A.W. XLIII, 1925, pp. 210ss.
- Hempel, J., "Vom irrenden Glauben", Z.S.T. vii, 1929, pp. 631ss.
- "Beobachtungen an der 'syrischen' Jesajarolle vom Toten Meer (DSIa)", Z.D.M.G. ci, 1951, pp. 138ss.
- art. "Salbung", R.G.G.<sup>2</sup> IV.
- Henneke, E., *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen y Leipzig, 1904.
- Héring, J., *Le royaume de Dieu et sa venue d'après Jésus et Saint Paul* (E.H.Ph.R. 35), París, 1937.
- "Messie juif et messie chrétien", R.H.Ph.R. xviii, 1938, pp. 419ss.
- Herntrich, V., *Ezechielprobleme* (B.Z.A.W. 61), Giessen, 1932.
- Hertzberg, H. W., "Die Entwicklung des Begriffes mišpāt im A.T.", Z.A.W. XL, 1922, pp. 256ss; xli, 1923, pp. 16ss.
- Hilgenfeld, A., *Die jüdische Apokalypitk in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Jena, 1857.
- "Der Menschensohn-Messias", Z.W.T. xxxv, 1892, pp. 445ss.
- Hocart, A. M., *Kingship*, Londres, 1927.
- Hoffmeyer, S., *Den apokryfiske Literaturs Stilling til Partidannelserne i den palaestinsiske Senjødedom*, Copenague, 1918.
- Hollmann, G., *Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat?* Tübingen, 1910.
- Hölscher, G., *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig, 1914.
- *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen, 1922.
- *Hesekiel, der Dichter und das Buch* (B.Z.A.W. 39), Giessen, 1924.
- *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, Giessen 1925.

- Hölscher, G., "Die Entstehung des Buches Daniel", *T.S.K.* XCII, 1919, pp. 113ss.
- "Zur Frage nach Alter und Herkunft der sogen. Damaskusschrift", *Z.N.W.* XXVIII, 1929, pp. 21ss.
- Reseña de H. Gressmann, *Der Messias*, *Deutsche Literaturzeitung* 13, IX, 1930, cols. 1729ss.
- Hommel, F., "The Apocalyptic Origin of the Expression 'Son of Man'", *E.T.* XI, 1899/1900, pp. 341ss.
- Honeyman, A. M., "The Evidence for Regnal Names among the Hebrews", *J.B.L.* LXVII, 1948, pp. 13ss.
- Hooke, S. H., (ed.) *Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East*, Londres, 1933.
- (ed.) *The Labyrinth. Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, Londres, 1935.
- *The Origins of Early Semitic Ritual*, Londres, 1938.
- "The Mixture of Cults in Relation to the History of Hebrew Religion", *J.M.E.O.S.* xvi, 1931, pp. 23ss.
- Horodczky, S., art. "Adam in der Kabbala", *E.J.* I, cols. 776ss.
- art. "Adam Kadmon", *E.J.* I, cols. 783ss.
- Horst, F., *Nahum bis Maleachi* en Robinson-Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (H.A.T.), Tübingen, 1938.
- Humbert, P., *La "Terou'a": analyse d'un rite biblique*, Neuchâtel, 1946.
- "La relation de Genèse 1 et du Psaume 104 avec la liturgie du Nouvel-An israélite", *R.H.Ph.R.* xv, 1935, pp. 1ss.
- Huntress, E., " 'Son of God' in Jewish Writings prior to the Christian Era", *J.B.L.* LIV, 1935, pp. 117ss.
- Hvidberg, F. F., *Menigheden af den nye Pagt*, Copenague, 1928.
- *Graad og Løfter i det Gamle Testamente: en Studie i kanaanaeisk-israelitisk Religion*, Copenague, 1938.
- *Den israelitiske Religions Historie*, Copenague, 1944.
- Hylander, I., *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1 Sam. 1-15) traditionsgeschichtlich untersucht*, Uppsala y Leipzig, 1932.
- Jahnow, H., *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* (B.Z.A.W. 36), Giessen, 1923.
- James, E. O., *Christian Myth and Ritual*, Londres, 1933.
- *The Old Testament in the Light of Anthropology*, Londres, 1935.
- James, M. R., *The Apocryphal New Testament, being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with Other Narratives and Fragments, newly translated*, Oxford, 1924. Citado *The Apocryphal New Testament*.
- Jansen, H. L., *Die Henochgestalt. Eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung*, Oslo, 1939. Citado *Die Henochgestalt*.
- Jastrow, M., *Die Religion Babyloniens und Assyriens I-II*, Giessen, 1905-12.
- Jaussen, A., *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908.
- Jenni, E., *Das Wort 'ölām im Alten Testament*, Berlin, 1953 (= *Z.A.W.* LXIV, 1952, pp. 197ss; LXV, 1953, pp. 1ss).
- Jensen, P., *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen* (K.B. VI, 1) Berlin.

- Jeremias, A., *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1913, <sup>2</sup>1929. Citado *Handbuch*.
- *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, <sup>3</sup>1916, <sup>4</sup>1930. Trad. inglesa, *The Old Testament in the Light of the Ancient East. Manual of Biblical Archaeology I-II*, trad. de la 2.<sup>a</sup> ed. alemana, revisada por el autor, de C. L. Beaumont, editada por C. H. W. Johns, Londres, 1911.
- Jeremias, Christliebe, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige* (A.O. XIX, 3/4), Leipzig, 1919.
- Jeremias, J., "Erlöser und Erlösung", *Deutsche Theologie* II, 1929, pp. 106ss.
- "Zum Problem der Deutung von Jes. 53", *Aux sources de la tradition chrétienne* (Volumen en honor de M. Goguel), Neuchâtel, 1950, pp. 113ss.
- art. ἄνθρωπος, *T.W.B.N.T.* I, pp. 365ss.
- art. Ἡμεῖς, *T.W.B.N.T.* II, pp. 930ss.
- art. Μωϋσῆς, *T.W.B.N.T.* IV, pp. 857ss.
- Johansson, N., *Parakletoi: Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum*, Lund, 1940. Citado *Parakletoi*.
- Johnson, A. R., *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff, 1942.
- *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff, 1944.
- "The Rôle of the King in the Jerusalem Cultus", *The Labyrinth* (ed. S. H. Hooke), pp. 113ss.
- Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist. I: Die mythologische Gnosis*, Göttingen, 1934.
- Juotsi, Y., "Der Menschensohn", *Theologia Fennica*, I-II, Helsinki, 1939-40, pp. 45ss (compendio de la obra finlandesa del mismo autor, *Ihmisen Poika*, Helsinki, 1936).
- Kahle, P., *The Cairo Geniza*, Londres, 1947.
- Kapelrud, A. S., *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenague, 1952.
- "Jahves tronstigningsfest og funnene i Ras Sjamra", *N.T.T.* XLI, 1940, pp. 38ss.
- Kees, H., "Kultlegende und Urgeschichte. Grundsätzliche Bemerkungen zum Horusmythus von Edfu", *N.G.W.G. Phil. Hist. Kl.*, 1930, pp. 345ss.
- Keller, C. A., *Das Wort OTH als "Offenbarungszeichen Gottes". Eine philologisch-theologische Begriffsuntersuchung zum Alten Testament*, Basilea, 1946.
- Kennett, R. H., *Old Testament Essays*, Cambridge, 1928.
- Kessler, K., *Mani, Forschungen über die manichäische Religion* I, Berlín, 1889.
- art. "Mani, Manichäismus", *P.R.E.*<sup>3</sup> XII, pp. 193ss.
- Kissane, E. J., *The Book of Isaiah I-II*, Dublin, 1943.
- Kittel, G., art. "Menschensohn", *R.G.G.*<sup>2</sup> III, cols. 2118ss.
- Kittel, R., *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament* (B.W.A.N.T. II, 7), Stuttgart, 1924.
- *Gedanken und Gestalten in Israel*, Leipzig, 1925. Trad. inglesa, *Great Men and Movements in Israel*, Nueva York, 1929.

- Klausner, J., *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Cracow, 1903.
- Klostermann, E., *Das Lukasevangelium (H.N.T.)*, Tübingen, 1919, <sup>2</sup>1929.
- Knudtzon, J., *Die El-Amarnatafeln (V.A.B. II)*, Leipzig, 1915.
- Koch, R., "Der Gottesgeist und der Messias", *Biblica* xxvii, 1946, pp. 241ss.
- Kraeling, C. H., *Anthropos and Son of Man (Columbia University Oriental Studies 25)*, Nueva York, 1927.
- Kraeling, E. G., "The Real Religion of Ancient Israel", *J.B.L.* XLVII, 1928, pp. 133ss.
- "The Immanuel Prophecy", *J.B.L.* L, 1931, pp. 277ss.
- Kramer, S. N., *Sumerian Mythology*, Filadelfia, 1944.
- "The Oldest Catalogue: a Sumerian List of Literary Compositions Compiled about 2000 B.C.", *B.A.S.O.R.* 88, Dic. 1942, pp. 10ss.
- Kristensen, W. Brede, *Livet fra døden*, Oslo, 1926.
- "De term 'Zoon des Menschen'", *T.T.* XLV, 1911, pp. 1ss.
- Kümmel, W. G., *Reseña de Riesenfeld, Jesús transfiguré, Symbolae Biblicae Upsalienses II*, Suplemento de S.E.Å. XIII, 1948, pp. 49ss.
- Küppers, W., "Das Messiasbild der spätjüdischen Apokalyptik", *Intern. Kirchl. Zeitschrift* xxiii, 1933, pp. 193ss; xxiv, 1934, pp. 47ss.
- Kugler, F. X., *Im Bannkreis Babels*, Münster, 1910.
- Labat, R., *Le caractère religieux de la royauté-assyro-babylonienne (Études d'Assyriologie II)*, París, 1939. Citado *Royauté*.
- Iagrange, M.-J., *Le messianisme chez les juifs*, París, 1909.
- *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, París, 1931.
- Lang, A., *The Making of Religion*<sup>3</sup> I-II, Londres, 1898.
- Langdon, S., "The Sumero-Babylonian Origin of the Legend of Adam", *E.T.* XLIII, 1931/32, p. 45.
- "A Sumerian Hymn to Ishtar and the Deified Ishme-Dagan", *J.R.A.S.* 1931, pp. 367ss; cf. *ibid.*, pp. 421ss.
- de Langhe, R., *Het Ugarietisch Keretgedicht, Legende, Mythos of Mysterienspeel?*, Lovaina, 1946.
- Latte, K., art. "Soter", *R.G.G.*<sup>2</sup> III, cols. 171ss.
- Lauha, A., *Zaphon: Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament (A.A.S.F., B. XLIX, 2)*, Helsinki, 1943.
- "Några randanmärkningar till diskussionen om kungaideologien i Gamla Testamentet", *S.E.Å.* XII, 1947, pp. 183ss.
- van der Leeuw, G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933. Trad. inglesa, *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology* (por J. E. Turner), Londres, 1938.
- de Leeuw, V., *De Koninklijke Verklaring van de Ebed-Jahweh-Zangen (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia. Series II, Fasc. 33)*, Gembloux, 1952.
- Lehmann, E. (ed), *Illustreret Religionshistorie*<sup>1</sup>, Copenague y Christiania, 1924 (véase también, Pedersen, J.).
- art. "Manikeismen", en la anterior.
- art. "Die Perser", en Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*<sup>4</sup> (editado por A. Bertholet y E. Lehmann, Tübingen, 1925) II, pp. 199ss.

- Leivestad, R., *Guds straffende rettferdighet* (Suplemento de N.T.T.), Oslo, 1946.
- *Christ the Conqueror. Ideas of Conflict and Victory in the New Testament*, Londres, 1954.
- Lévy-Bruhl, L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910. Trad. inglesa. *How Natives Think* (por L. A. Clare), Londres, 1926.
- Lidzbarski, M., *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I-II*, Weimar, 1898.
- *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen, 1915.
- *Mandäische Liturgien* (A.G.W.G. [N.F.] XVII, I), Göttingen, 1920.
- Lietzmann, H., *Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Freiburg im Breisgau, 1896.
- *Die Briefe des Apostels Paulus (H.N.T.)*, Tübingen, 1913.
- Lindblom, J., *Senjudiskt fromhetslif enligt Salomos psaltare*, Uppsala, 1909.
- *Profetismen i Israel*, Estocolmo, 1934.
- *The Servant Songs in Deutero-Isaiah. A New Attempt to Solve an Old Problem* (L.U.Å. [N.F.], Sección I, vol. XLVII, 5), Lund, 1951.
- Linder, S., *Studier till Gamla Testamentets föreställningar om Anden*, Uppsala, La Haya y Leipzig, 1926.
- Lindhagen, C., *The Servant Motif in the Old Testament. A Preliminary Study to the "Ebed-Yahweh Problem" in Deutero-Isaiah*, Uppsala, 1950.
- "De tre sista decenniernas Ebed Jahve-forskning", *S.T.K.* VIII, 1932, pp. 350ss.
- Lods, A., "La divinisation du roi dans l'Orient méditerranéen et ses répercussions dans l'ancien Israël", *R.H.Ph.R.* x, 1930, pp. 209ss.
- "Le rôle des oracles dans la nomination des rois, des prêtres et des magistrats chez les Israélites, les Egyptiens et les Grecs", *Mémoires de l'Institut Français du Caire* LXVI (*Mélanges Maspero* I), 1934, pp. 91ss.
- Lofthouse, W. F., "Some Reflections on the Servant Songs", *J.T.S.* XLVIII, 1947, pp. 169ss.
- L'Orange, H. P., *Fra antikk til middelalder. Fra legeme til symbol*, Oslo, 1944.
- *Apotheosis in Ancient Portraiture (I.S.K.F., B<sub>41</sub>)*, Oslo, 1947.
- *Keiseren på himmeltronen*, Bergen, 1949.
- Manson, T. W., *The Teaching of Jesus*<sup>2</sup>, Cambridge, 1943.
- "Miscellanea Apocalyptica III: Test. XII Patr.: Levi VIII", *J.T.S.* XLVIII, 1947, pp. 59ss.
- "The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels", *B.J.R.L.* xxxii, 2, 1950.
- Manson, W., *Jesus the Messiah. The Synoptic Tradition of the Revelation of God in Christ: with Special Reference to Form-Criticism*, Londres, 1943. *The Epistle to the Hebrews, an Historical and Theological Reconsideration*, Londres, 1951.
- Marmorstein, A., "Zur Erklärung von Jes. 53", *Z.A.W.* XLIV, 1926, pp. 260ss.
- Marti, K., *Geschichte der israelitischen Religion*<sup>4</sup>, Estrasburgo, 1903.



- May, H. G., "A Key to the Interpretation of Zechariah's Visions", *J.B.L.* LVII, 1938, pp. 173ss.
- McCown, C. C., *The Ladder of Progress in Palestine*, Nueva York y Londres, 1943.
- "Jesus, Son of Man", *The Journal of Religion* XXVIII, I, 1948, pp. 1ss.
- Meek, T. J., "Primitive Monotheism and the Religion of Moses", *The Review of Religion* IV, 1940, pp. 286ss.
- Meissner, B., *Babylonien und Assyrien I-II*, Heidelberg, 1920-5.
- Merx, A., *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner* (B.Z.A.W. 17), Giessen, 1909.
- Messel, N., *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie* (B.Z.A.W. 30), Giessen, 1915.
- *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch* (B.Z.A.W. 35), Giessen 1922.
- *Ezechielfragen* (S.N.V.A.O. II, 1945, n.º 1), Oslo, 1945.
- "Salomos Salmer. Oversattelse og indledning", *N.T.T.* VIII, 1907, pp. 297ss.
- "Messiasldeene og den 17de Salomo-salme", *N.T.T.* x, 1909, pp. 1ss.
- "Den angivelige jødiske lære om Messias's ukjente herkomst". *N.T.T.* XXI, 1920, pp. 67ss.
- Véase también la sigla G.T.M.M.M. en la lista de abreviaturas.
- Meyer, E., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906.
- *Ursprung und Anfänge des Christentums I-III*, Stuttgart y Berlín, 1921-3.
- "Die Mosesagen und die Lewiten", *Ber. Berl. Akad. Wiss.*, 1905, pp. 651ss.
- Meyer, R., *Der Prophet aus Galiläa. Studien zum Jesusbild der drei ersten Evangelien*, Leipzig, 1940.
- Michalet, S., *Fra Mose til profeterne*, Christiania, 1915.
- Véase también la sigla G.T.M.M.M. en la lista de abreviaturas.
- Moe, M., "Det mythiske taenkesaet", *Samlede Skrifter* (= I.S.K.F. B, 1-6) II, pp. 265ss.
- Montgomery, J. A., "The Hebrew Divine Name and the Personal Pronoun Hū", *J.B.L.* LXIII, 1944, pp. 161ss.
- Moore, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era the Age of the Tannaim I-III*, Cambridge, Mass., 1927-30. Citado *Judaism*.
- Morgenstern, J., "A Chapter in the History of the High-Priesthood", *A.J.S.L.L.* LV, 1938, pp. 1ss, 183ss.
- "The Mythological Background of Psalm 82", *H.U.C.A.* XIV, 1939, pp. 29ss.
- "Psalm 48", *H.U.C.A.* XVI, 1941, pp. 1ss.
- "Deutero-Isaiah's Terminology for 'Universal God'", *J.B.L.* LXII, 1943, pp. 269ss.
- Mosbech, H., *Fortolkningen af Johannes's Aabenbaring i Fortid og Nutid*, Copenague, 1934.
- *Johannes's Aabenbaring*, Copenague, 1943.
- *Sproglig, Fortolkning til Johannes's Aabenbaring*, Copenague, 1944.
- Mowinckel, S., *Kongesalmerne i Det gamle Testamente*, Christiania, 1916.

- Mowinckel, S., *Statholderen Nehemia. Studier til den jødiske menigheds historie og litteratur*, Christiania, 1916.
- *Der Knecht Jahwäs* (Suplemento de N.T.T.), Christiania, 1921.
- *Psalmestudier II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (S.N.V.A.O. II, 1921, n.º 6), Christiania, 1922. Citado Ps.St. II.
- *Psalmestudier III. Kultusprophetie und prophetische Psalmen* (S.N.V. A.O. II, 1922, n.º 1), Christiania, 1923. Citado Ps.St. III.
- *Diktet om Ijüb og hans tre venner*, Christiania 1924.
- *Profeten Jesaja. En bibelstudiebok*. Oslo, 1925.
- *Jesajadiplene. Profetien fra Jesaja til Jeremia*, Oslo, 1926.
- *Die Sternnamen im Alten Testament* (Separata de N.T.T.), Oslo, 1928.
- *The Two Sources of the Predeuteronomie Primeval History (JE) in Gen. I-II* (A.N.V.A.O. II, 1937, n.º 2), Oslo, 1937.
- *Det Gamle Testament som Guds ord*, Oslo, 1938.
- *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten* (Suplemento de N.T.T.), Oslo, 1942. Citado *Erkenntnis Gottes*.
- *Zur frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13-19* (A.N.V.A.O. II, 1946, n.º 1), Oslo, 1946.
- *Prophecy and Tradition. The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition* (A.N.V.A.O. II, 1946, n.º 3), Oslo, 1946.
- *Religion og kultus*, Oslo, 1950. Trad. alemana, *Religion und Kultus*, Göttingen, 1953.
- *Offersang og sangoffer*, Oslo, 1951.
- “Om nebiisme og profeti”, *N.T.T.* x, 1909, pp. 185ss, 330ss.
- “Die vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften, eine stilistische Studie”, *Eucharisterion* I, pp. 278ss.
- “Stilformer og motiver i profeten Jeremias diktning”, *Edda* xxvi, 1926, pp. 223ss.
- “Die letzten Worte Davids’ II Sam. 23,1-7”, *Z.A.W.* XLV, 1927, pp. 30ss.
- “Tuhot und Säkw. Eine Studie zur Astrologie des A.T.” *Act. Or.* VIII, 1930, pp. 30ss.
- “Wann wurde der Jahwäkultus in Jerusalem offiziell bildlos?”, *Act. Or.* VIII, 1930, pp. 257ss (véase también *R.H.Ph.R.* IX, 1929, pp. 197ss).
- “Die Komposition des deuterocesajanischen Buches”, *Z.A.W.* XLIX, 1931, pp. 87ss, 242ss.
- “Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Könige”, *Act. Or.* x, 1932, pp. 161ss.
- “Die Vorstellungen des Spätjudentums vom Heiligen Geiste als Fürsprecher”, *Z.N.W.* xxxii, 1933, pp. 37ss.
- “Hat es ein israelitisches Nationalepos gegeben?”, *Z.A.W.* LIII, 1935, pp. 130ss.
- “Wer war Gilgamesh?”, *Act. Or.* xv, 1936, pp. 141ss (también xvi, 1937, pp. 241ss).
- *Reseña de Eissfeldt’s Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, *A.f.O.* xi, 1936/37, pp. 81s.

- Mowinckel, S., "Neue Forschungen zu Deuterijosaja, Tritijosaja und dem Ebed-Jahwä-Problem", *Act. Or.* xvi, 1938, pp. 1ss.
- Reseña de Hvidberg's *Graad og Latter i det Gamle Testamente*, *N.T.T.* XL, 1939, pp. 16ss.
- "Henokskikkelsen i senjødisk apokalyptikk. Opposisjonsinnlegg ved doktordisputasen om Ludin Jansen's *Die Henochgestalt*", *N.T.T.* xli, 1940, pp. 260ss.
- "Immanuelprofetien i Jes. 7", *N.T.T.* xlii, 1941, pp. 129ss.
- "Til uttrycket 'Jahves tjener'", *N.T.T.* xliii, 1942, pp. 24ss.
- "Oppkomsten av profetlitteraturen", *N.T.T.*, xliii, 1942, pp. 65ss.
- "Komposisjonen av Jesajaboken kap. i-39", *N.T.T.* xliv, 1943, pp. 163ss.
- Reseña de Engnell's *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, *N.T.T.* xlv, 1944.
- "Henok og Menneskesønnen", *N.T.T.* xlv, 1944, pp. 57ss.
- "Opphavet til den senjødiske forestilling om Menneskesønnen", *N.T.T.* xlv, 1944, pp. 189ss.
- "Selvstendige enkeltutsagn eller større taleenheter hos Deuterijosaja", *D.T.T.* ix, 1946, pp. 142ss.
- "Natanforjettelsen 2 Sam. kap. 7", *S.E.Å.* xii, 1947, pp. 220ss.
- "Urmensch und 'Königsideologie'", *St.Th.* II, 1, 1948/49, pp. 71ss.
- "Den senjødiske salmediktning", *N.T.T.* li, 1950, pp. 1ss.
- "The Hebrew Equivalent of Taxo in Ass. Mos. ix", *Supplements to Vetus Testamentum* (Copenhagen Congress Volume), Leiden, 1953, pp. 88ss.
- art. "Drama, religionsgeschichtlich", *R.G.G.*<sup>2</sup> I, cols. 2000ss.
- Véase también la sigla *G.T.M.M.M.* en la lista de abreviaturas.
- Müller, W. E., *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament*, Leipzig, 1939.
- Munch, P. A., *The Expression bajjôm hähü'* (*A.N.V.A.O.* II, 1936, n.º 2), Oslo, 1936.
- Munck, J., *Petrus und Paulus in der Johannesapokalypse (Det laerde Selskabs Skrifter, Aarhus. Teologiske Skrifter 1)*, Copenague, 1950.
- Mundle, W., "Das religiöse Problem des IV Esrabuches", *Z.A.W.* xlvii, 1929, pp. 222ss.
- Murmelsein, B., "Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre", *W.Z.K.M.* xxxv, 1928, pp. 242ss; xxxvi, 1929, pp. 51ss.
- Musil, A., *Arabia Petraea I-III*, Viena, 1907-8.
- Neiman, D., "A Canaanite Cult Object in the Old Testament", *J.B.L.* lxvii, 1948, pp. 55ss.
- Nikolainen, A. T., *Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt* (*A.A.S.F.* B, XLIX, 3), Helsinki, 1944.
- Nöldeke, T., Reseña de Kessler's *Mani*, *Z.D.M.G.* xliii, 1889, pp. 535ss.
- Norden, E., *Die Geburt des Kindes (Studien der Bibliothek Warburg)*, Leipzig, 1924.
- North, C. R., *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: an Historical and Critical Study*, Londres, 1948. Citado *The Suffering Servant*.
- "The Old Testament Estimate of the Monarchy", *A.J.S.L.L.* xlviii, 1931, pp. 1ss.

- North, C. R., "The Religious Aspects of Hebrew Kingship", *Z.A.W.* 1, 1932, pp. 8ss.
- "The Suffering Servant: Current Scandinavian Discussions", *S.J.T.* III, 1950, pp. 363ss.
- Noth, M., *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (B.W.A.N.T. III, 10), Stuttgart, 1928.
- *Das System der zwölf Stämme Israels* (B.W.A.N.T. IV, I), Stuttgart, 1930.
- *Überlieferungsgeschichtliche Studien. I Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, XVIII, 2), Halle, 1943.
- "Die Historisierung des Mythos im Alten Testament", *Christentum und Wissenschaft* IV, 1928, pp. 265ss, 301ss.
- Nötscher, F., "Gen 49,10", *Z.A.W.* XLVII, 1929, pp. 323s; XLVIII, 1930, p. 80.
- Nyberg, H. S., *Irans forntida religioner*, Estocolmo, 1937.
- *Hebreisk grammatik*, Uppsala, 1952.
- "Torsknigar rörande manikeismen", *S.T.K.* XI, 1935, pp. 27ss.
- "Smärtornas man. En studie till Jes. 52,13-53, 12", *S.E.Å.* VII, 1942, pp. 5ss.
- Nyström, S., *Beduinertum und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament*. Lund, 1946.
- Odeberg, H., *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, edited and translated with Introduction, Commentary and Critical Notes*, Cambridge, 1928.
- "Föreställningarna om Metatron i äldre judisk mystik", *Kyrkohistorisk Årsskrift* XXVII, 1927, p. 1ss.
- art. 'Ενώχ, *T.W.B.N.T.* II, pp. 553ss.
- Oppenheim, L., "Assyriological Gleanings IV", *B.A.S.O.R.* 107, Oct. 1947, pp. 7ss.
- Otto, R., *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (Trad. inglesa por J. W. Harvey, de *Das Heilige*<sup>9</sup>), Londres, 1923.
- *The Kingdom of God and the Son of Man. A Study in the History of Religion* (Trad. inglesa por F. V. Filson y B. L. Woolf, de *Reich Gottes und Menschensohn*), Londres, 1938.
- Pallis, S. A., *The Babylonian Akitu Festival* (Det Kgl. Danske Videnskabsnernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser XII, 1) Copenague, 1926.
- Pap. L. I., *Das israelitische Neujahrsfest*, Kampen, 1933.
- Parker, P., "The Meaning of 'Son of Man'", *J.B.L.* LX, 1941, pp. 151ss.
- Parrot, A., *Archéologie mésopotamienne. I. Les étapes*, Paris, 1946.
- Paton, L. B., "The Problem of Suffering in the Pre-exilic Prophets", *J.D.L.* XLV, 1926, pp. 111ss.
- Peake, A. S., *The Servant of Yuhweh and Other Lectures*, Manchester, 1931.
- Pedersen, J., *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu Verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 3), Estrasburgo, 1914.

- Pedersen, J., *Israel I-II. Sjaeleliv og Samfundsliv*<sup>2</sup>, Copenague, 1934. Trad. inglesa de la 1.<sup>a</sup> edición, *Israel Its Life and Culture I-II*, Londres y Copenague, 1926.
- *Israel III-IV. Hellighed og Guddomelighed*, Copenague, 1934. Trad. inglesa, *Israel Its Life and Culture III-IV*, Londres y Copenague, 1940.
- (ed.) *Illustreret Religionshistorie*<sup>2</sup>, Copenague, 1948.
- "Zur Erklärung der eschatologischen Visionen Henochs", *Islamica* II, pp. 416ss.
- "Die Krt-Legende", *Berytus* v, 1941, pp. 63ss.
- "Islam, dens Tilblivelse og Udvikling" *Illustreret Religionshistorie*<sup>1</sup> (véase Lehmann, F.).
- "Kana'anaeisk Religion", *Illustreret Religionshistorie*<sup>2</sup>.
- Pfleiderer, O., *Das Urchristentum*, Berlín, 1887.
- Pidoux, G., *Le Dieu qui vient (Cahiers Théologiques 17)*, Neuchâtel, 1947.
- Porteous, N. W., *The Kingship of God in Pre-exilic Hebrew Religion (Lectures in Vetere Testamento et in rebus Judaicis 3)*, Londres, 1938.
- Prätorius, F., "Bemerkungen zu den Gedichten vom Knechte Jahwes", *Z.A.W.* xxxvi, 1916, pp. 8ss.
- Preisker, H., art. "Antichrist", *R.G.G.*<sup>2</sup> I, cols., 375ss.
- Procksch, O., *Genesis übersetzt und erklärt*<sup>3</sup> (*K.A.T.Sl.*), Leipzig, 1925.
- "Der Menschensohn als Gottessohn", *Christentum und Wissenschaft* III, 1927, pp. 425ss, 473ss.
- "Fürst und Priester bei Heseziel", *Z.A.W.* LVIII, 1940-1, pp. 99ss.
- Puukko, A. F., "Ar den gammalttestamentliga forskningen på villovägar?" *Teologisk Tidskrift* (Helsinki) LII, 1947.
- von Rad, G., "Erwägungen zu den Königspsalmen", *Z.A.W.* LVII, 1940-1, pp. 216ss.
- "Das jüdische Königsritual", *T.L.Z.* LXXII, 1947, cols. 211ss.
- Ratschow, C. H., *Werden und Wirken, eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments (B.Z.A.W. 70)*, Berlín, 1941.
- "Epikrise zum Psalm 47", *Z.A.W.* LII, 1935, pp. 171ss.
- Ravn, O., "Sumerisk og babylonsk-assyriske Religion", *Illustreret Religionshistorie*<sup>2</sup>, pp. 131ss.
- Reicke, B., "Mik. 7 såsom 'messiansk' text, med särskild hänsyn till Matt. 10: 35 och Luk. 12: 53", *S.E.Å.* XII, 1947, pp. 279ss.
- Reitzenstein, R., *Poimandres*, Leipzig, 1904.
- *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, Heidelberg, 1919.
- *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921.
- y Schaefer, H. H., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (Studien der Bibliothek Warburg)*, Leipzig, 1926. Citado *Studien*.
- Riesenfeld, H., *Jésus transfiguré*, Copenague, 1947.
- *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings (U.U.Å. 1948, II)*, Uppsala y Leipzig, 1948.
- Rignell, L. G., *Die Nachtgesichte des Sacharja. Eine exegetische Studie*, Lund, 1950.

- Robinson, H. W., *The Cross of the Servant*, Londres, 1926.
- "The Hebrew Conception of Corporate Personality", *Werden und Wesen des Alten Testaments* (B.Z.A.W. 66), Giessen, 1936, pp. 49ss.
- Robinson, T. H., "Hebrew Myths", *Myth and Ritual* (ed. S. H. Hooke), pp. 172ss.
- Rosenthal, F., *Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen*, Leiden, 1939.
- Rost, L., *Israel bei den Propheten* (B.W.A.N.T. IV, 19), Stuttgart, 1937.
- "Sinaibund und Davidsbund", *T.L.Z.* LXXII, 1947, cols. 129ss.
- Rowley, H. H., *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff, 1935.
- *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation*<sup>2</sup>, Londres y Redhill, 1947.
- *The Biblical Doctrine of Election*, Londres 1950.
- *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Londres, 1952.
- *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1952.
- "The Figure of 'Taxo' in the Assumption of Moses", *J.B.L.* LXIV, 1945, pp. 141ss.
- "The Book of Ezekiel in Modern Study", *B.J.R.L.* xxxvi, 1, 1953, pp. 146ss.
- Rudolph, W., "Aus der alttestamentlichen Forschung", *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, 1924, pp. 162ss.
- "Der exilische Messias. Ein Beitrag zur Ebed-Jahwe-Frage", *Z.A.W.* XLIII, 1925, pp. 90ss.
- "Die Ebed-Jahwe-Lieder als geschichtliche Wirklichkeit", *Z.A.W.* XLVI, 1928, pp. 156ss.
- de la Saussaye, Chantepie, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*<sup>4</sup> I-II (ed. A. Bertholet y E. Lehmann), Tübingen, 1925.
- Schaeder, H. H., *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems (Vorträge der Bibliothek Warburg)*, Leipzig, 1924-5.
- art. "Manichäismus", *R.G.G.*<sup>2</sup> IV.
- Véase también Reitzenstein, H.
- Scheftelowitz, J., "Der göttliche Urmensch in der manichäischen Religion", *A.R.W.* XXVIII, 1930, pp. 212ss.
- Schiller-Szinessy, S. M., "Letter cited by W. A. W. (right) in a note on the Arzereth of 4 Esdras XIII 45", *Journal of Philology*, 1870, pp. 113ss.
- Schlier, H., "Zur Mandäerfrage", *T.R.* (N.F.) v, 1933, pp. 1ss, 69ss.
- Schmidt, H., *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament*, Giessen, 1925.
- *Die Thronfahrt Jahwes am Fest der Jahreswende im alten Israel*, Tübingen, 1927.
- "Kerubenthron und Lade", *Eucharisterion* I, pp. 120ss.
- Schmidt, N., "Was bar nashah a Messianic Title?", *J.B.L.* xv, 1896, pp. 36ss.
- art. "Son of Man", *E.B.*, cols. 4705ss.
- Schmidt, W., *Ursprung der Gottesidee* I, Münster, 1912, <sup>2</sup>1926.
- *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Wer-*

- den der Religion*, Münster, 1930. Trad. inglesa, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories* (por H. J. Rose), Londres, 1931.
- Schnabel, P., *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig y Berlín, 1923. Citado *Berosos*.
- Schnackenburg, R., *Reino y reinado de Dios*, Madrid, 1970.
- Schniewind, J., *Das Evangelium nach Markus (Das Neue Testament deutsch)*, Göttingen, 1937.
- Schoeps, H. J., "Symmachusstuden III", *Biblica* xxix, 1948, pp. 31ss.
- Schofield, J. N., *The Religious Background of the Bible*, Londres, 1944.
- Schou-Pedersen, V., *Bildrag til en analyse af de mandaeiske skrifter med hemblik paa hestemmelsen af mandaeernes forhold til jødedom og kristendom*, Aarhus, 1940.
- Schrenk, T., art. ἐκλεπτός *T.W.B.N.T.* IV, pp. 186ss.
- Schroeder, O., "Miscellen", *Z.A.W.* xxxiv, 1914, pp. 69ss.
- Schubert-Christaller, E., *Der Gottesdienst der Synagoge*, Giessen, 1927.
- Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*<sup>4</sup> I-III, Leipzig, 1901-9. Citado *Geschichte*<sup>4</sup>.
- Seidelin, P., "Der Ebed-Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum", *Z.N.W.* xxxv, 1936, pp. 194ss.
- Sellin, E., *Der ulttestamentliche Prophetismus*, Leipzig, 1912.
- *Das Zwölfprophetenbuch (K.A.T.St.)*, Erlangen, 1922.
- *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig y Erlangen, 1922.
- "Tritojesaja, Deuterojesaja und das Gottesknechtproblem", *N.K.Z.* xli, 1930, pp. 73ss, 145ss.
- "Die Lösung des deuterojesajanischen Gottesknechtsrätsels", *Z.A.W.* lv, 1937, pp. 177ss.
- "Zu dem Judaspruch im Jakobsegen Gen. 49,9-12 und im Mosesegen Deut. 33,7", *Z.A.W.* lix, 1944, pp. 57ss.
- Serouya, H., *La Kabbale, ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique*, Paris, 1947.
- Silver, A. H., *A History of Messianic Speculations in Israel from the First to the Seventeenth Centuries*, Nueva York, 1927.
- Simchowitsch, J. N., art. "Messianische Bewegungen", *J. L.* IV, cols. 131ss.
- Sjöberg, E., *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur (B.W.A.N.T. IV, 27)*, Stuttgart, 1939. Citado *Gott und die Sünder*.
- *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch (Acta reg. societatis humaniorum litterarum Lundensis XLI)*, Lund, 1946. Citado *Der Menschensohn*.
- "Känner I. Henock och 4. Ezra tanken på den lidande Människosonen?" *S.E.Å.* v, 1940, pp. 163ss.
- "Frågan om den lidande Människosonen i I. Henok", *S.E.Å.* vii, 1942, pp. 141ss.
- "Människosonen i judendom och urkristendom", 28:e *Svenska Läroverksläraremöte i Stockholm*, 1946, pp. 254ss.
- "De förexilska profeternas förkunnelse. Några synpunkter", *S.E.Å.* xiv, 1949, pp. 7ss.

- Sjöberg, E., "bn 'rm und br 'ns im Hebräischen und Aramäischen", *Act. Or.* XXI, 1950, pp. 57ss, 91ss.
- art. "Jesus Kristus", *S.B.U.* I, cols. 1037ss.
- Skemp, A. E., "Immanuel and the Suffering Servant of Yahweh", *E.T.* XLIV, 1932/3, pp. 94ss.
- Smend, R., *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*<sup>2</sup>, Freiburg im Breisgau, 1899.
- Smith, H., *Ναζωραῖος κληθήσεται*, *J.T.S.* XXVIII, 1927, p. 60.
- Smith, S., *Isaiah, Chapters XL-LV: Literary Criticism and History*, Londres, 1944.
- Smith, W. R., *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*<sup>3</sup>, con una Introducción y Notas Adicionales de Stanley A. Cook, Londres, 1927.
- Snaith, N. H., *The Jewish New Year Festival, Its Origins and Development*, Londres, 1947.
- "The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah", *Studies in Old Testament Prophecy Presented to Professor T. H. Robinson* (ed. H. H. Rowley), Edimburgo, 1950.
- Reseña de A. R. Johnson's *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, *J.T.S.* XLIV, 1943, pp. 81ss.
- Söderblom, N., *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfängen der Religion*, edición alemana refundida, a cargo de Rudolph Stube, Leipzig, 1916.
- Stade, B., y Bertholet, A., *Biblische Theologie des Alten Testaments I-II*, Tübingen, 1905-11.
- Staerk, W., "Soter". *Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem. Eine biblisch-theologische Untersuchung. I. Teil: Der biblische Christus (B.F.Ch.Th. II, 31)*, Gütersloh, 1933. Citado *Soter I*.
- *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen. Untersuchungen zu den Ausdrucksformen der biblischen Christologie (Soter 2)*, Stuttgart y Berlín, 1938. Citado *Soter II*.
- "Zum Ebed-Jahwe-Problem", *Z.A.W.* XLIV, 1926, pp. 242ss.
- "Zur Exegese von Jes. 53 im Diasporajudentum", *Z.N.W.* xxxv, 1936, p. 308.
- Stamm, J. J., *Erlösen und Vergeben und im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Berna, 1940.
- *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich, 1946.
- "Die kulturellen Leistungen der Sumerer", *T.Z.* II, 1946, pp. 1ss.
- "La prophétie d'Emmanuel", *R.T.Ph. (N.S.)* xxxii, 1944, pp. 97ss.
- Stauffer, E., "Die Messiasfrage im Judentum und Christentum", *Z.T.K. (N.F.)* xii, 1931, pp. 165ss.
- Steindorff, G. y Seele, K. C., *When Egypt Ruled the East*, Chicago, 1942.
- Stern, L., *Die Vorschriften der Thora welche Israel in der Zerstreuung zu beobachten hat. Ein Lehrbuch für Schule und Familie*, Frankfurt, 1929.
- Stevenson, W. B., "The Interpretation of Isaiah XLI 8-20 and LI 1-8", *Exp.*, Serie 8.<sup>a</sup>, vi, 1913, pp. 209ss.
- Strack, H. I., y Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I-IV*, Munich, 1922-8. Citado Strack-Billerbeck.



- Streck, M., *Assurbanipal I-III* (V.A.B. VIII), Leipzig, 1916.
- Ström, Å. V., *Vetekornet. Studier over individ och kollektiv i Nya Testamentet med särskild hänsyn till Johannesevangeliets teologi. Joh. 12: 20-33*, Uppsala, 1944. Citado *Vetekornet*.
- Stummer, F., "Ein akkadisches Segensgebet für den König", *A.f.O.* IV, 1927, pp. 19ss.
- Sverdrup, G., "De höieste religiöse forestillinger hos primitive folk", *Nordisk Tidskrift*, 1935, pp. 18ss.
- Taylor, V., *Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion-sayings in the Gospels*, Londres, 1937.
- Thureau-Dangin, P., *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* (V.A.B. I), Leipzig, 1907.
- Torrey, C. C., *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, New Haven, 1930.
- "Taxo' in the Assumption of Moses", *J.B.L.* LXII, 1943, pp. 1ss.
- "Taxo' Once More", *J.B.L.* LXIV, 1945, pp. 395ss.
- "A Twice-buried Apocalypse", *Munera studiosa. Studies Presented to W.L.P. Hatch*, Cambridge, Mass., 1946, pp. 23ss.
- "The Messiah Son of Ephraim", *J.B.L.* LXVI, 1947, pp. 253ss.
- Toynbee, A. J., *A Study of History*. Compendio de los volúmenes I-IV por D. C. Somervell, Londres, 1946.
- Treuer, J. C., "A Palaeographic Study of the Jerusalem Scrolls", *B.A.S.O.R.* 113, Feb. 1949, pp. 6ss.
- "Identification of the Aramaic Fourth Scroll from 'Ain Feshka'", *B.A.S.O.R.* 115, Oct. 1949, pp. 8ss.
- Troje, L., art. "Urmensch", *R.G.G.*<sup>2</sup> V.
- Ungnad, A., *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena, 1912.
- Usener, H., "Milch und Honig", *Rheinisches Museum für Philologie* (N.F.), LVII, pp. 177ss.
- Violet, B., *Die Ezraapokalypse*, Leipzig, 1910.
- Volz, P., *Das Neujahrsfest Jahwes*, Tübingen, 1912.
- *Die biblischen Altertümer*, Stuttgart, 1914.
- *Der Prophet Jeremia übersetzt und erklärt* (K.A.T.Sl.), Leipzig, 1922, <sup>2</sup>1928.
- *Jesaja II übersetzt und erklärt* (K.A.T.Sl.), Leipzig, 1932.
- *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*<sup>2</sup>, Tübingen, 1934. Citado *Eschatologie*<sup>2</sup>.
- "Jesaja 53", *Buddefestschrift*, pp. 180ss.
- Vriezen, T. C., *Onderzoek naar de paradiësvorstellung bij de oude semitischen volken*, Wageningen, 1937.
- Wagner, M., "Der Menschensohn", *N.K.Z.* xxxvi, 1935, pp. 245ss.
- Waterman, L., "The Martyred Servant Motif of Is 53", *J.B.L.* LVI, 1937, pp. 27ss.
- Weber, F., *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*<sup>2</sup> editado por Fr. Delltsch y G. Schnedermann, Leipzig, 1897. Citado *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>
- Weiss, J., *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917, Trad. inglesa, *The History of Primitive Christianity I-II* (ed. F. C. Grant), Londres, 1937.

- Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert* (= *Skizzen und Vorarbeiten* III)<sup>2</sup>, Berlín, 1897.
- *Skizzen und Vorarbeiten* VI, Berlín, 1899.
- *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín, 1905, <sup>2</sup>1911.
- *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlín, <sup>6</sup>1907, <sup>7</sup>1914.
- Werner, M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt*, Berna y Leipzig, 1941.
- Wernle, P., *Die Anfänge unserer Religion*<sup>2</sup>, Tübingen y Leipzig, 1904.
- Westermann, C., *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Madrid, 1972 (véase especialmente la bibliografía citada en la Introducción).
- Widengren, G., *Hochgottglaube im Alten Iran* (U.U.Å., 1938:6), Uppsala y Leipzig, 1938.
- *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel* (U.U.Å., 1941: 7, 1), Uppsala y Leipzig, 1941.
- *Religionens värld. Religionsfenomenologiska studier och översikter*, Estocolmo, 1945, <sup>2</sup>1953.
- "Det sakrala kungadömet bland öst- och västsemiter", *R.o.B.* II, 1943, pp. 49ss.
- "Konungens vistelse i dödsriket. En studie till Psalm 88", *S.E.Å.* x, 1945, pp. 66ss.
- "Till det sakrala kungadömet historia i Israel", *Horae Socderblomiae I* (*Mélanges Johs. Pedersen*), III, Estocolmo, 1947.
- Wiedemann, A., *Die Unterhaltungsliteratur der alten Aegypter* (A.O. III, 4), Leipzig, 1902.
- Wiener, M., art. "Messias", *J.L.* IV, cols. 134ss.
- Winckler, H., *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, Leipzig, 1895.
- *Himmels- und Weltenbild der Babylonier* (A.O. III, 2/3), Leipzig, 1903.
- *Altorientalische Forschungen* III, Leipzig, 1905.
- Véase también la sigla K.A.T.<sup>3</sup> en la lista de abreviaturas.
- Wischnitzer, R., *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago, 1948.
- Reseña de E. L. Sukenik's *The Synagogue of Dura-Europos and Its Frescoes*, *J.B.L.* LXVI, 1947, pp. 482ss.
- Witzel, M., *Tammuz-Liturgien und Verwandtes*, Roma, 1935.
- Wolff, H. W., *Jesaja 53 im Urchristentum. Die Geschichte der Prophetie "Siehe es siegt mein Knecht" bis zu Justin*, Bethel, 1942, <sup>2</sup>Berlín, 1950.
- "Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im Alten Testament", *Z.A.W.* LIV, 1936, pp. 168ss.
- Young, E. J., "Of whom Speaketh the Prophet This?", *Westminster Theological Journal* XI, 1948/49, pp. 133ss.
- "The Immanuel Prophecy Isaiah 7: 14-16", *Westminster Theological Journal* xv, 1952/53, pp. 97-124; xvi, 1953/54, pp. 23-50.
- Ysander, T., *Studien zum be'stschen Hasidismus* (U.U.Å. 1933, *Theologie* 2), Uppsala y Leipzig, 1933.
- Zimmern, H., *Zum babylonischen Neujahrsfest I-II* (B.S.G.W. LVIII, 3; LXX, 8), Leipzig, 1906 y 1918.
- *Zum Streit um die "Christusmythe"*, Berlín, 1910.

- Zimmern, H., *Die Vergöttlichung des Königs Lipit-Ištar* (B.S.G.W. LXVIII, 5), Leipzig, 1916.
- “Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel”, A.R.W. II, 1899, pp. 165ss.
- “Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen”, Z.D.M.G. LXXVI, 1932, pp. 36ss.
- Véase también la sigla K.A.T.<sup>3</sup> en la lista de abreviaturas.



PRIMERA PARTE

EL REY FUTURO EN LA PRIMITIVA  
ESCATOLOGIA JUDAICA



## Capítulo I

### EL TERMINO "MESIAS" Y SU CONTENIDO

#### 1. El Mesías como figura escatológica

La palabra "Mesías" (en griego: *Mesias*) transcribe los términos arameo —*mešîḥâ*— y hebreo —*ham-māšîaḥ*—, que significan "el Ungido". El vocablo expresa una idea característica del judaísmo tardío y del primer cristianismo. En tiempos de Jesús, los judíos estaban esperando la llegada de un Mesías; y era parte del mensaje de Jesús, y más tarde punto central de las enseñanzas de sus discípulos, la afirmación de que El era ese Mesías, "el que ha de venir" <sup>1</sup>.

"Jesús Mesías", o, en griego, "Jesucristo", fueron su nombre y título en el lenguaje de la comunidad hasta que el término "Cristo" también pasó a ser considerado como un nombre personal. Luego para comprender la conciencia y el mensaje de Jesús es necesario tener, a modo de tela de fondo, algún conocimiento de las concepciones mesiánicas de su época.

En el judaísmo tardío, el término "Mesías" denota una figura *escatológica*. El pertenece al "tiempo postrero"; su advenimiento está en el futuro. El empleo de la palabra "Mesías" implica escatología, los novísimos. Por lo tanto, los términos "Mesías" y "mesiánico" están mal utilizados cuando se les aplica, por ejemplo, a aquellas ideas que, en Israel o en el antiguo Oriente, se asociaban a soberanos reinantes, aun cuando, como veremos, tales

<sup>1</sup> Mt 11,3; Lc 7,20.

ideas se expresaran en términos exaltados y míticos. La palabra "Mesías" en sí misma, como título y como nombre, hizo su aparición en el judaísmo tardío para designar a una figura escatológica, y, en consecuencia, sólo puede aplicarse a una figura semejante <sup>2</sup>.

En la escatología cristiana, el Mesías (Cristo) se convirtió igualmente en la figura central de la espera del fin de los tiempos. El aguardado día del juicio pasó a ser "el día de nuestro Señor Jesucristo". De ahí que los teólogos hayan a veces utilizado las expresiones "profecías mesiánicas" y "esperanzas mesiánicas" como sinónimos de "expectativas escatológicas". Esto hacen F. Delitzsch y F. Buhl en sus libros así titulados respectivamente <sup>3</sup>. Mas el uso del término es incorrecto <sup>4</sup>. El Mesías no es la figura central y dominante de la esperanza futura del judaísmo tardío, y aún menos de la del Antiguo Testamento. Es un hecho que el Mesías como figura escatológica concreta, rey de la era final, fundador del reino glorioso, destaca mucho menos en el Antiguo Testamento que en el Nuevo <sup>5</sup>. El nombre de "Mesías", "el Ungido", en cuanto título o término técnico aplicable al rey de la era final, ni siquiera aparece en el Antiguo Testamento.

No obstante, fue sobre todo al Antiguo Testamento adonde recurrió la Iglesia de los primeros tiempos en busca de pruebas en qué basar su creencia de que Jesús era el Mesías. En el pensamiento y la teología de esa Iglesia temprana (si es legítimo hablar de teología en ese período), el Antiguo Testamento era la base y fuente del concepto del Mesías. Un estudio de las concepciones mesiánicas en el judaísmo tardío, en las enseñanzas de Jesús y en la Iglesia primitiva deberá, pues, necesariamente comenzar a partir del Antiguo Testamento.

## 2. El Mesías, primitivamente, como figura política

La expresión *ham-māšîaḥ* es, en realidad, una forma abreviada de *mešîaḥ YHWH*, "el Ungido de Yavé", es decir, el soberano reinante de Israel. En el antiguo Oriente, se ungía tanto a las

<sup>2</sup> Véase nota adicional n.º 1.

<sup>3</sup> Delitzsch, *Messianische Weissagungen*; Buhl. *De Messianske Forjaettelser i det gamle Testamente*.

<sup>4</sup> Cf. también Gressmann, *Ursprung*, p. 7. En su *Der Messias*, Gressmann no parece estar tan estrictamente de acuerdo con esta terminología, manifestamente correcta.

<sup>5</sup> Véase más abajo, pp. 151ss, 229ss.



personas como a las cosas, derramando sobre ellas o aplicándoles aceites aromáticos<sup>6</sup>. Se ungía, por ejemplo, la piedra cúllica (*maṣṣēbāh*); y de ese modo se veneraba a la deidad que en ella habitaba o de la que era representación<sup>7</sup>. Se consideraba la primera unción de la piedra como el acto en virtud del cual se le confería un poder sobrenatural y se la apartaba como piedra sagrada; ungir una piedra quería decir, simplemente, santificarla. Cuando se consagraba un templo, se ungían las diversas partes del edificio y los vasos sagrados. Existe noticia de que las mismas prácticas tenían lugar en Babilonia. El acto de la unción también se efectuaba en la purificación cúllica contra la enfermedad y la contaminación. Así, pues, dicho acto tenía un significado sacro. La idea originaria fue, sin duda, que el aceite poseía una facultad especial, un poder "sagrado", o "mana", si adoptamos el término usual de la fenomenología de la religión. En el acto de la unción se transmitía ese poder y santidad a la persona ungida, o bien se renovaba y reforzaba la santidad y el poder sobrenatural de que ya estuviera dotada. La experiencia práctica de la virtud y utilidad del aceite, como alimento y como medicina, explica fácilmente la creencia en su carácter sacro, de mana.

Entre todas las personas y objetos que pueden ser ungidos, existe uno que es "el Ungido de Yavé" en un sentido especial, uno que es "el Ungido", esto es, el rey. En el Antiguo Testamento, el sentido primario y propio de la expresión "Ungido de Yavé" es *el rey*, el monarca terreno que en cualquier momento esté reinando sobre el pueblo de Yavé. La expresión implica su íntima relación con Yavé, el carácter sacro de su ministerio y de su persona (en cuanto rey-sacerdote), y el don especial de poder sagrado que ha recibido gracias a su unción como rey. La característica esencial de un rey es el haber sido ungido. Los israelitas no hablan de coronar a un hombre, sino de ungirle, en el sentido de hacerle rey (*himlik*).

La costumbre de ungir al rey para elevarle a su sacro minis-

<sup>6</sup> Véase Gressmann, *Der Messias*, pp. 2ss.

<sup>7</sup> La *maṣṣēbāh*, o pilar sagrado de piedra, formaba parte del santuario tanto en el período cananeo como en el israelita primitivo. Cf. Is 19,9; véase G.T.M.M.M. III, ad loc.; Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments* I, pp. 114ss; y el índice, s.v.; Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, pp. 80ss, 96, 100, 140, 160; Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, pp. 42, 78, 106, 144. Simbolizaba la presencia de la deidad en el lugar del culto, y quizás tenga alguna relación con el antiguo culto a la piedra; cf. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*<sup>3</sup>, pp. 203ss, 456s, 568ss; Becc, *Steinverehrung bei den Israeliten*, pp. 8ss, 12ss.

terio la tomaron los israelitas de los habitantes de Canán<sup>8</sup>. Ello está presupuesto en las Cartas de Amarna (misivas de los príncipes vasallos de Canán a su señor supremo, el rey de Egipto, fechadas en los siglos XV y XIV a.C.)<sup>9</sup>; y también poseemos algunas pruebas de que se practicaba en Egipto y Asiria. Las referencias al acto de ungir en relación con Melquisedec, rey de Jerusalén<sup>10</sup>, y con reyes fenicios, muestran que se ungía al rey fundamentalmente como rey-sacerdote, es decir, como rey sagrado que representaba a su pueblo ante la deidad y que, por lo tanto, desempeñaba un papel dirigente y activo en el culto. La unción le convertía en persona "sagrada", semejante al sacerdote en carácter y en función. Prácticamente en todos los pasajes del Antiguo Testamento donde se encuentran las expresiones "Ungido de Yavé" o "el Ungido", la referencia concierne a un soberano reinante de la estirpe de David, al rey residente en Jerusalén, designado, instalado y ungido por Yavé a través del sacerdote, su representante cúllico. El que un profeta efectuase el acto de la unción parece haber sido irregular y excepcional; y, por lo general, sólo los usurpadores eran ungidos de ese modo. Se considera a Samuel como vidente sacerdotal, no como *nābī* (profeta)<sup>11</sup>.

El Ungido de Yavé es, desde luego, rey del pueblo de Yavé, Israel, o de Judá, al que también se denomina Israel en términos religiosos<sup>12</sup>. Es totalmente excepcional que un profeta como el Deutero-Isaías, en el entusiasmo exuberante de su fe, llame a un rey pagano como Ciro "Ungido de Yavé"<sup>13</sup>, porque Yavé le ha hecho rey para llevar a cabo sus proyectos con respecto a Israel. Esta utilización del término no sirve para determinar su significado.

En la era post-exílica, los sumos sacerdotes pasaron a ser, en muchos aspectos, herederos de los reyes. Existen pruebas de que ya en el período de la monarquía el auténtico clero profesional trataba de excluir al rey del ejercicio de las funciones cúllicas. Era ésta una etapa de la lucha del clero levítico o levitizado<sup>14</sup> por monopolizar el culto. Tanto en la leyenda referente a la lepra

<sup>8</sup> Referencias a fuentes y literatura en Gressmann, *Der Messias*, pp. 5s.

<sup>9</sup> La mejor edición de las cartas de Amarna sigue siendo la de Knudtzon en V.A.B.

<sup>10</sup> Gen 14,18; Sal 110,4.

<sup>11</sup> I Sam 9; véase Ps.St. V, pp. 20s, 24s.

<sup>12</sup> Vase Rost, *Israel bei den Propheten*, p. 115; Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, p. 291 y passim.

<sup>13</sup> Is 45,1.

<sup>14</sup> Sobre la expansión de las ideas e ideales levíticos en el clero israelita, véase Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, pp. 85, 90s, 138, 167; Hölscher, *Die Propheten*, pp. 166ss.

del rey Ozías<sup>15</sup> como en el Salmo 110 hallamos noticia de este tipo de rivalidad entre el rey y el clero. En la era post-exílica se estableció que el culto fuera privilegio exclusivo de los sacerdotes; y el Sumo Sacerdote reclamó la dignidad real por haber sido ungido y por llevar la diadema sobre su frente<sup>16</sup>. Con el pasar del tiempo, se adquirió la costumbre de ungir a todos los sacerdotes en el momento de elevarlos a su ministerio<sup>17</sup>. De este modo, el sentido sacro que esta costumbre tenía originariamente sobrevivió y prevaleció tras la desaparición de la monarquía política, y la reivindicación del poder político por parte del Sumo Sacerdote se redujo a poco más que mera teoría. "El Ungido", o la forma indefinida del término, "un ungido", eran expresiones que, en el período tardío, podían asimismo aplicarse al Sumo Sacerdote o a cualquier otro miembro del clero. No obstante, lo usual es encontrar la designación explícita: "el sacerdote ungido", es decir, el Sumo Sacerdote<sup>18</sup>.

Se ha observado que también se ungía a los profetas en el momento de consagrarlos y admitirlos en el cuerpo profético<sup>19</sup>. A esta costumbre alude el profeta cuando, en Is 61,1, dice: "Yavé me ha ungido". Por consiguiente, encontramos un ejemplo incidental en el uso lingüístico tardío, así como en el lenguaje de la poesía religiosa, de que Yavé llama a los patriarcas "mis ungidos"<sup>20</sup>: a partir de la última época del Antiguo Testamento, se consideraba a las grandes figuras religiosas del pasado, los "patriarcas", como profetas.

Antaño, muchos eruditos afirmaban que el término "Ungido de Yavé" podía referirse al pueblo israelita<sup>21</sup>. Esta opinión se basaba en una exégesis errónea, y, en parte, en equivocadas suposiciones respecto a la fecha de las fuentes, en especial de los Salmos.

La expresión "el Ungido" no aparece en el Antiguo Testamen-

<sup>15</sup> 2 Par 26,16ss.

<sup>16</sup> Ex 28,36ss; 39,30ss; Lev 8,9.

<sup>17</sup> Ex 29,21; Lev 8,30. Entre los mandeos hallamos un interesante paralelismo con el traslado de la ideología y del ritual de la realeza al sacerdote o Sumo Sacerdote; véase Engnell, *Divine Kingship*, p. 17 n. 6, con referencias.

<sup>18</sup> Dan 9,25ss; Lev 4,3,5,16; 16,15.

<sup>19</sup> I Reyes 19,16. Acerca de la organización de "profetas del templo", véase Mowinkel en *N.T.T.* X, 1909, pp. 198ss.; *Ps.St.* III; Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*; Haldar, *Associations*.

<sup>20</sup> Sal 105,15 = I Par 16,22.

<sup>21</sup> Véase, v.g., Gesenius-Buhl<sup>16</sup>, s.v., 2; Buhl, *Psalmerna*<sup>1</sup>, sobre el Sal 2; paralelamente, Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* VI, pp. 163ss; Bachtgen, *Die Psalmen*<sup>3</sup>; y otros comentarios más antiguos sobre los Salmos.

to como término técnico para designar al Mesías. Por otra parte, "el Ungido" —o "su", o "mi Ungido"— tampoco aparece como título religioso ritual del soberano reinante de Israel, rey "por la gracia de Dios". Más adelante volveremos a referirnos al contenido de este título (pp. 64ss). Es evidente, empero, que debe existir una relación histórica entre ambos títulos; y no cabe la menor duda de cuál es el más antiguo. La palabra "Mesías" no se halla en el Antiguo Testamento como título o nombre aplicable a un rey escatológico, sino que aparece, por vez primera, en la literatura del judaísmo tardío; y, como ya vimos, el término "Mesías" es una abreviatura de la más completa expresión "Ungido de Yavé". Ello demuestra que el nombre del Mesías escatológico provenía del título sacro de los antiguos reyes de Israel.

Esta asociación histórica de ideas se ve, además, corroborada por el hecho de que el Mesías no fuera únicamente una figura escatológica, y siempre poseyera un cierto significado político. El Mesías es aquel que restaurará a Israel como pueblo, le liberará de sus enemigos, reinará sobre él como rey y colocará a otras naciones bajo su soberanía política y religiosa. Esta concepción del futuro rey como figura política mundana se halla presente, de un modo claro y explícito, en la mayoría, si no en todos los pasajes del Antiguo Testamento que a él hacen referencia. De acuerdo con el testimonio expreso de los evangelistas, Jesús hubo de contender contra este concepto político del Mesías que se encontraba presente en la mentalidad y en el pensamiento de los discípulos y de la multitud. Del mismo modo que la palabra "Mesías" tiene un carácter escatológico en las partes donde ha alcanzado una definición clara, también tiene, desde el principio, un sentido político.

Tanto el término como su contenido revelan una clara correspondencia entre la idea del Mesías y las concepciones del "Ungido de Yavé" —el rey terreno del pueblo de Yavé— que se halla en el Antiguo Testamento. ¿Cuál es el carácter de esta relación, y cuál es la diferencia entre ambas ideas? En otras palabras, ¿de qué modo se desarrolló el concepto de "Ungido de Yavé" para que el rey político y mundano se convirtiera en la figura escatológica? ¿Es éste un ejemplo de evolución del pensamiento religioso (la palabra "evolución" no implica aquí, naturalmente, un proceso evolutivo puramente inmanente)? O bien, ¿es posible que, en el curso del tiempo, y como resultado de ciertos factores inherentes a la historia de la religión, el término "el Ungido" se transfiriera a una figura escatológica, y que esta figura existiera en forma independiente o paralela al concepto del "Ungido" mundano y político?

En cualquiera de los dos casos, un examen del concepto político del "Ungido" ha de preceder a cualquier investigación o exposición de la idea del Mesías en el Antiguo Testamento y en el judaísmo tardío. Por tanto, habremos de tomar en consideración, como punto de partida, las antiguas concepciones israelitas acerca del rey y de la realeza. Pero Israel tomó su modelo de monarquía, y muchas de las ideas relativas a ella, de las naciones vecinas, depositarias de más antiguas civilizaciones. Así, pues, si hemos de entender con exactitud las concepciones de los israelitas acerca de la realeza, es imprescindible situarlas dentro del panorama general del Oriente.

Pero también debemos tratar de averiguar a qué contexto religioso más amplio pertenece la idea del Mesías. Si esa idea es escatológica, será necesario que la situemos dentro de la perspectiva de las concepciones escatológicas generales del Antiguo Testamento y del judaísmo tardío; y habremos de definir de modo más preciso su relación con dichas concepciones. La relación entre el Mesías y la escatología, ¿es original o no lo es? ¿Muestra la historia que el Mesías sea un elemento esencial e indispensable en estos conceptos?

A lo largo de los próximos capítulos iremos aclarando el contenido de la idea mesiánica de manera que resulte aún más evidente cómo, en su sentido estricto, está vinculada a la esperanza futura y a la escatología de Israel y del judaísmo. Se puede concebir una escatología sin Mesías, pero no un Mesías ajeno a una esperanza futura. Todas las profecías mesiánicas genuinas del Antiguo Testamento apuntan hacia el futuro.

Pero, ¿podemos admitir que Jesús simplemente se limitara a recoger las ideas contenidas en el Antiguo Testamento acerca del Mesías (en sentido estricto)? Está claro que no fue así. Entre ambos se sitúa todo el desarrollo del judaísmo intertestamentario. Es fácil observar cómo los conceptos mesiánicos del judaísmo tardío evolucionaron en muchos aspectos a partir de los del Antiguo Testamento, y, en cierto modo, difieren de ellos en cuanto a su carácter. Ya veremos cómo algunos pensamientos derivados de diversas procedencias y de muchas otras figuras religiosas perdieron vigencia antes de que las concepciones sobre el Mesías alcanzaran la etapa en que las encontramos en tiempos de Jesús. Mas ni que decir tiene que las ideas mesiánicas del judaísmo tardío constituyen el panorama más lógico para situar las del mismo Jesús. El hubo de referir su propio pensamiento acerca del mesiazgo a las concepciones en boga entre los judíos y retenidas por sus discípulos, en parte —positivamente— confirmando, y en parte —negativamente— corrigiéndolas. Los mismos

documentos del Nuevo Testamento dejan este punto bien claro.

Pero el hecho mismo de que Jesús refiriera sus enseñanzas, tanto en modo positivo como negativo, a las ideas mesiánicas predominantes en el judaísmo tardío, demuestra que no las adoptó tal cuales eran. Los Evangelios nos le representan en continuo conflicto con ciertos aspectos del ideal mesiánico judío depositado en las mentes de sus discípulos. Esto plantea un nuevo problema. ¿Cuál era el origen histórico de estos insólitos —y posiblemente nuevos— elementos existentes en el pensamiento de Jesús acerca del Mesías? ¿Es posible que, en su conflicto con el ideal mesiánico hebreo, Jesús adoptara otras ideas bíblicas o del judaísmo tardío que, tal vez, no tuvieran relación originalmente con la figura del Mesías, y las combinara con el ideal mesiánico de los judíos, a fin de poder expresar, por medio de esa combinación, su propio pensamiento acerca de su persona y de su vocación? Más adelante veremos que esto es precisamente lo que sucedió. Así es, no sólo en cuanto al concepto del "Hijo del Hombre", que ya se asociaba a la idea del Mesías en algunos círculos del judaísmo tardío, sino, sobre todo, en cuanto a la presentación que hace el Deutero-Isaías del "Siervo del Señor" sufriente y expiante.

## Capítulo II

### *EXAMEN DEL MATERIAL*

Para comprender la fe mesiánica del Antiguo Testamento y del judaísmo tardío, habremos de considerarla bajo el punto de vista histórico; y toda indagación histórica debe partir de una investigación crítica de las fuentes: será preciso establecer previamente sus fechas y las relaciones existentes entre ellas, así como su veracidad. Sólo así es posible reconstruir el auténtico fondo histórico de una idea y de su origen, y las distintas etapas de su evolución histórica. Dedicaremos, pues, un capítulo a este examen crítico de las fuentes. El lector puede pasarlo por alto, si lo desea, o bien dejarlo para el final.

La grande y decisiva línea de demarcación en la historia religiosa de Israel y en el desarrollo de su religión es el Exilio, la destrucción de la vida política de la nación y la deportación de sus jefes espirituales en 598 y 587. Así, hablamos de la era pre-exílica, era de la monarquía y de la religión nacional de Israel, y de la era post-exílica, cuando ya la monarquía había desaparecido y el estado nacional se había visto reemplazado por la comunidad religiosa judía, la cual, a partir del año 520, se fue consolidando gradualmente en la provincia de Judea, teniendo por centro a Jerusalén. Además de esta comunidad judaica establecida en la provincia patria de Judea, una parte considerable del pueblo hebreo continuó viviendo en la Dispersión o Diáspora, siendo la Diáspora babilónica la más importante y, durante largo tiempo, detentadora de la función directiva. La vida espiritual y

religiosa del judaísmo tenía su sostén en la "Ley" y en la esperanza futura, en la creencia de que Israel volvería a establecerse como nación independiente.

La respuesta a "¿pre-exílico o post-exílico?" es, pues, importante para determinar las fechas de las fuentes que han llegado hasta nosotros, y nos provee de una útil estructura para ir las situando. Pero no todos los pasajes del Antiguo Testamento que, en el pasado, han sido considerados como "mesiánicos" se refieren realmente al Mesías o a la fe mesiánica. Luego será necesario, en primer lugar, prestar atención a unos cuantos pasajes que nada tienen que ver con el tema de este libro.

### 1. Supuestas profecías mesiánicas de fecha temprana

Sin más preámbulos, comenzaremos con el pasaje que, desde los primeros tiempos, ha venido considerándose como la más antigua profecía mesiánica, es decir, Gen 3,15, referente al linaje de la mujer, el cual aplastará con su pie la cabeza de la serpiente. Hoy día, en general, aquellos que adoptan el punto de vista histórico para considerar la teología admiten que no se hace alusión en este pasaje al Diablo o a Cristo en cuanto "nacido de mujer", sino que se trata de una declaración hecha de modo general acerca de la humanidad y las serpientes, y la lucha que perdurará entre ambas mientras la tierra exista. La serpiente venenosa muerde el pie del hombre cuando quiera que su mala suerte le lleve a pasar cerca de ella; y, siempre y en todas partes, el hombre trata de aplastar la cabeza de la serpiente cuando la ocasión se le presenta <sup>1</sup>.

Lo que se ha de decir sobre los *salmos reales* en relación con lo anterior se dejará para discutirlo más adelante <sup>2</sup>. Dichos salmos

<sup>1</sup> Véase la interpretación dada por Gunkel y Procksch en sus comentarios acerca del Génesis; el primero es lo que vulgarmente se llama "liberal", y el segundo "positivo". Ambos tienen, empero, la misma visión de Gen 3,15, pese a que Procksch rechaza el procedimiento de Gunkel y a que, finalmente, adopta una aplicación homilética cristiana (justificable en sí misma) del tema.

<sup>2</sup> Véase Gunkel, "Die Königspsalmen", en *Preussische Jahrbücher* 158, 1914; Gunkel-Begriff, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 140ss; Mowinkel, *Offersang og sangoffer*, c. III, con otras referencias. El término "salmos reales" debe tomarse en un sentido mucho más amplio que el adoptado por Gunkel o por mí mismo en *Kongesalmerne*; véase Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*. Muchos de los salmos individuales de lamentación y de acción de gracias son, en realidad, salmos reales, aun cuando el adorador no se refiera a sí mismo como



no hablan de un Mesías futuro, y, menos aún, escatológico, sino de un rey mundano, contemporáneo, de la casa de David, que acaba de ser entronizado. El profeta-poeta se dirige a él utilizando el término “mi señor” (Sal 110,1) y le proclama el oráculo de Yavé relativo a su futuro en cuanto rey (Sal 2). O bien, el rey está presente en el templo y participa en los actos cúltricos, presentando sus ofrendas (Sal 20), recibiendo las bendiciones y los ruegos de intercesión del pueblo (Sal 20; 21; 72), u ofreciendo él mismo sus salmos de lamentación y ruegos de asistencia (Sal 28; 63), sus ofrendas de agradecimiento y sus salmos de acción de gracias (Sal 18), o protocolizando ante el rostro de Yavé su promesa o “carta constitucional” (Sal 101).

Podemos también referirnos, en relación con los salmos reales, a aquellos otros salmos donde la teología tradicional, incluso, a veces, desde los días de la Iglesia primitiva, ha encontrado profecías acerca de Cristo; por ejemplo, el salmo 22, con su descripción del sufrimiento del adorador. De éste y de otros salmos similares hemos de decir que, si de algún modo pueden aplicarse a Cristo, es por interpretación tipológica, y no porque se trate directamente de profecías cristológicas o mesiánicas. Es decir que, en el pensamiento del poeta, el adorador, y de sus contemporáneos, tienen una referencia inmediata, contemporánea; de hecho, no son profecías, sino oraciones que emanan de una situación contemporánea real, la del poeta o adorador mismo; y expresan lo que él entonces sentía, pensaba y decía. El que el adorador fuera, en numerosos casos, un rey histórico de Israel, no altera el hecho fundamental de que los salmos no sean profecías, sino ruegos referidos a una situación contemporánea<sup>3</sup>. Pero las palabras de estos salmos han demostrado tener mucha mayor solidez y alcance. Es tal la fuerza del realismo y de la fe contenidos en ellas, que pudieron, en la plenitud de los tiempos, dar expresión a la situación y a la obra de Jesús, al conflicto de su alma, su confianza en Dios, su grito de angustia, su confraternidad con sus hermanos.

rey; cf. nota siguiente. Engnell, sin embargo, va demasiado lejos al considerar todos los salmos con el título de *ledāwīd* como salmos reales (*Divine Kingship*, p. 176).

<sup>3</sup> La visión fundamentalmente correcta de este salmo de lamentación data de la interpretación histórica de la Biblia que se hizo en el pasado siglo; pero ha sido demostrada y elaborada con la mayor claridad por Gunkel en *Die Psalmen* (sobre el Sal 22) y en *Einleitung in die Psalmen*, pp. 173ss. Téngase en cuenta que el adorador del Sal 22 puede, en realidad, ser un rey. La demostración más consistente de que muchos salmos de lamentación se ponían en boca de reyes es, hasta este momento, la que hace Birkeland en *Die Feinde des Individuums*. Véase también ahora mi *Öffersang og sangoffer*, c. III, y la nota precedente.

Por ello, la comunidad cristiana primitiva las consideraba como una expresión perfectamente válida de lo que ellos mismos habían conocido en su Señor y Maestro. Los antiguos adoradores se convirtieron en "modelos" que prefiguraban a Cristo. Las palabras de los salmos encontraron su verdadera realización y plenitud en Jesús mismo. En un recuento de la historia del concepto mesiánico, se ha de considerar una vez más a estos salmos, en el contexto apropiado, como fuentes o documentos relativos a las ideas acerca del Mesías que eran corrientes en la comunidad cristiana. Mas nada pueden decirnos sobre el origen y la primera historia de la idea mesiánica; pues, en la mente y en el sentimiento del poeta y de aquéllos para quienes escribía, se referían, no al Mesías, sino a las condiciones de su propia época.

Tampoco existe profecía mesiánica en la frase de la canción de Balam<sup>4</sup> referente a la "estrella" y al "cetro", o, más bien, "cometa", que "surge de Israel, y aplasta los costados de Moab y el cráneo de todos los hijos de Set" (Núm 24,17). Tanto ésta como la otra, más antigua, canción de Balam sólo son poemas en honor de Israel, y su autor los pone en boca del sabio vate arameo Balam, antiguo y legendario. Cuentan la grandeza de Israel, su buena fortuna, su poderío y su supremacía sobre los demás pueblos cananeos, entre los cuales se cita a Amalec, a Moab, a los hijos de Ammón y a Edón. Está en consonancia con el carácter y el estilo de este tipo de poesía el que los poemas se pongan en boca de un sabio de tiempos pasados, y que tomen forma de bendición (o, a veces, de maldición) justificadora del destino del pueblo de que se trate, sea la suerte buena o mala. De modo que, por su carácter, toman la forma de una antigua profecía; pero, en realidad, lo que así describen es la propia época del poeta o un pasado inmediato. En este canto también hay una alusión (casi podríamos decir, inevitable) a David, el fundador de la supremacía israelita en Canán, que puso bajo la soberanía de Israel a Edón, Moab y Ammón. A David precisamente se refiere el poeta cuando habla de la "estrella", del "cometa" (E.VV. "cetro") que el antiguo vate "ve, pero no ahora; contempla, pero no de cerca".

<sup>4</sup> Para la interpretación de las canciones de Balam, véase Gressmann en S.A.T.A. I, 2<sup>a</sup>, pp. 113ss, y Mowinkel en Z.A.W. 48, 1930, pp. 241ss. No me convence el intento de Albright (J.B.L. 63, 1944, pp. 207ss) de fechar las cuatro canciones de Balam en el período situado entre la mitad del siglo trece y el final del siglo doce a.C. Las alusiones a David y a la monarquía son demasiado claras para poder ignorarlas. Por otra parte, Albright no observa la diferencia teológica que existe entre las dos primeras canciones y las dos últimas. El *šēbet*, "cetro", en Núm 24,17, ha de interpretarse como "cometa", según lo demostró Gressmann en Z.A.W. 43, 1925, p. 301.

De modo muy semejante hemos de interpretar la expresión contenida en la *Bendición de Jacob*<sup>5</sup> acerca de "Shiloh" o "el príncipe"<sup>6</sup> de Judá (Gen 49,10), el que hará de Judá la tribu soberana entre los hijos de Israel, y a quien siempre pertenecerá el cetro. La referencia es a David, quien convirtió a Judá en tribu soberana, y cuya casa, de ese modo, ganó derecho perpetuo al trono de Israel<sup>7</sup>.

Todos los estudiosos que, como Gressmann y Sellin, han sostenido que la escatología y la idea del Mesías eran antiguas en Israel, admiten francamente que los salmos reales y los demás pasajes que hemos citado deben ser interpretados en términos históricos. Pero afirman que, a pesar de todo, estos poemas presuponen la existencia en Israel de una concepción del Mesías, por estar en consonancia con el modelo mesiánico el modo en que describen y ensalzan a David y a otros reyes históricos, presentándolos, más o menos, como la realización de la esperanza mesiánica, o como reyes que han alcanzado o alcanzarán las cumbres del ideal mesiánico.

En los textos mismos no existe, sencillamente, ningún fundamento para esta teoría, ni hay base exegética en que apoyarse para darle un grado de probabilidad. Gressmann esgrime los siguientes argumentos<sup>8</sup>: las descripciones de reyes que se hacen

<sup>5</sup> Para una interpretación fundamentalmente correcta de la Bendición de Jacob en Gen 49, y una clasificación de su estilo literario, véase Gunkel, *Génesis*<sup>4</sup>, ad loc.

<sup>6</sup> La palabra *šilōh* no requiere enmienda, ni tiene nada que ver con el nombre de la ciudad de Shiloh, como muchas veces se ha supuesto. Es un término poético tomado del acadio, y, en este caso, significa simplemente "su (es decir, de Judá) soberano"; el vocablo acadio *šēlu* o *šilu* = soberano. Véase Nötscher en Z.A.W. 47, 1929, pp. 323ss, y las observaciones de Sellin, *ibid.*, 59, 1944, pp. 57s. Independientemente de Nötscher, Driver da la misma explicación de la palabra; véase J.T.S. 23, 1922, pp. 69s. También Eisler ha dado con esta explicación; véase M.G.W.J. 49, pp. 444s. Para la aplicación a David, véase el artículo de Sellin al que nos referimos anteriormente.

<sup>7</sup> Cuando Wolff, en Z.A.W. 54, 1936, pp. 107s, pese a adoptar la interpretación histórica correcta, insiste en considerar estos pasajes como "mesiánicos", asume una definición de la idea de profecía que, en realidad, conduce a una interpretación tipológica. Son "mesiánicos" porque presuponen una concepción "mesiánica" de, v.g., el rey (véase nota adicional I), y porque se cumplieron o realizaron en Cristo, si bien esto no lo tenía presente el autor. Al igual que en otros lugares (véase más abajo, p. 187, n. 25), Wolff trata aquí el problema desde la óptica de la doctrina cristiana, más bien que en un sentido de crítica del Antiguo Testamento.

<sup>8</sup> Véase Gressmann, *Der Messias*, pp. 7ss; Cf. *Ursprung*, pp. 251ss. En su juicio crítico acerca de *Der Messias* en *Deutsche Literaturzeitung*, 13, 9, 1930, cols. 1729ss, Hölscher hace una crítica breve, aguda y posi-

en el salterio no solamente incluyen referencias históricas contemporáneas, sino también muchos rasgos sobrehumanos y míticos que no pueden deducirse de un príncipe terreno, sino de una figura mítica, celestial. En respuesta a esto, podemos, en primer lugar, hacer la observación de que, aun cuando la figura poseyera rasgos que hubieran de explicarse como préstamos tomados de una figura mítica, de una deidad de cualquier tipo, ello no querría decir que, necesariamente, la figura en cuestión fuera un Mesías escatológico, o que se considerara al consabido rey como Mesías a causa de las deíficas plumas con que se le había revestido. En segundo lugar, el colorido fuertemente mítico y sobrehumano no prueba la existencia de ninguna otra figura de quien se pudiera haber tomado para aplicarlo a los retratos reales contenidos en los Salmos. Los poetas de Babilonia y de Egipto aplican el mismo lenguaje extravagante y celestial a sus propios reyes; y sus descripciones no se deducen de ningún Mesías, por cuanto esos pueblos no tenían ni escatología ni Mesías (véase más abajo, p. 140). La comparación con los reyes más o menos divinizados de otros pueblos demuestra claramente que los rasgos míticos no fueron tomados de ninguna región. Como luego veremos, pertenecen a la concepción oriental acerca del rey, simplemente porque se trataba de un "rey divino", un ser sobrehumano, un superhombre dotado de facultades y poder extraordinarios, todo lo cual corresponde a la idea oriental de "dios": un ser con poder sobrehumano o "mana"<sup>9</sup>. Los rasgos y el colorido míticos que hallamos en el retrato del rey derivan del reino divino, pues a él corresponde el rey: tiene facultades, características y dotes que el hombre antiguo sólo podía expresar por medio de ideas y términos míticos. El rey posee esas cualidades, no por ser Mesías, sino simplemente porque es un rey oriental<sup>10</sup>. En el próximo capítulo estudiaremos con mayor detalle este concepto oriental acerca de los reyes.

Por consiguiente, estaríamos siguiendo un método científico poco válido si, como Gressmann, Sellin y otros, basáramos nuestro estudio en torno al origen del concepto del Mesías en una supuesta teología mesiánica oriental, de la que nada sabemos, que hubiera

tiva del modo exegético y cronológico en que Gressmann trata los pasajes individuales, tales como Gen 49 y Núm 24, en los cuales ve presunta la idea mesiánica.

<sup>9</sup> Este es el sentido principal del término semítico general 'ēl ilu, etcétera, y de la voz egipcia *neter*. Véase Beth en Z.A.W. 36, 1916, pp. 129ss, 38, 1919-20, pp. 87ss.

<sup>10</sup> Afirmé esto, por vez primera, en Ps.St. II, pp. 297ss, y Engnell lo demostró detalladamente en *Divine Kingship*.

podido influir en los salmistas y otros vates reales. Por otra parte, existen buenas razones para relacionar (como Gunkel y Gressmann lo señalaron) los salmos reales con los conceptos orientales relativos a la realeza; dichas razones explican la gran importancia que se ha venido dando a esta idea en los estudios recientes. Existe, de hecho, una íntima relación entre la idea del Mesías y los antiguos conceptos de rey y de realeza que tenían los israelitas, conceptos que están, a su vez, estrechamente vinculados a la idea acerca del rey que era general en todo el Oriente.

## 2. Las auténticas profecías mesiánicas

Las verdaderas fuentes de los conceptos que hallamos en el Antiguo Testamento en relación con el Mesías son *los libros proféticos*; y precisamente a través de la crítica histórico-tradicional y literaria de estos libros <sup>11</sup> podremos descubrir si existió o no concepto de Mesías en la era pre-exílica.

En esta etapa no trataremos sobre el origen y antigüedad de la esperanza de restauración, ni sobre la creencia en un Mesías, ni sobre la escatología. Bastará con establecer la fecha de las profecías mesiánicas realmente contenidas en los libros proféticos. Desde luego, es imposible iniciar aquí una discusión exegética y crítica detallada de pasajes individuales; habremos de contentarnos con indicar el resultado probable de un estudio semejante.

Los pasajes que han de tomarse en cuenta son los siguientes: Is 4,2; 7,10-17; 8,8b,10b; 9,1-6; 10,21; 11,1-9; 11,10; 16,5; 32,1-8; 55,3s; Jer 17,25; 23,5s = 33,17s; 30,9,21. Ez 17,22-4; 34,23s; 37,22-5. Os 3,4s. Am 9,11. Miq 4,8; 5,1-3. Zac 9,9s <sup>12</sup>.

Es importante decidir cuáles de los pasajes citados pertenecen a la era pre-exílica, no solamente para llevar a cabo un estudio acerca del desarrollo histórico probable de la fe mesiánica, sino, también, para dar solución a un importante problema que se ha venido discutiendo a lo largo de la última generación o aún anteriormente: es el referente al origen y antigüedad de la fe mesiánica. ¿Es su origen pre-exílico o post-exílico? Aunque, en última instancia, el asunto sólo tiene un interés relativo, ya que, como más adelante veremos, si bien la fe mesiánica pertenece

<sup>11</sup> Acerca de los libros proféticos y su relación con las sentencias originales de los profetas, véase Mowinckel en *N.T.T.* 43, 1942, pp. 65ss; *Prophecy and Tradition*, pp. 36ss.

<sup>12</sup> Bentzen, en *A.f.O.* 6, 1930, pp. 280ss, pretende encontrar la esperanza mesiánica en Mal 3,1, modificando el texto. Resulta demasiado precario.

principalmente a la época del judaísmo, su contenido real tiene que ver con conceptos mucho más antiguos. Tal como anteriormente lo indicamos en relación con los salmos reales, tenemos en el Antiguo Testamento una serie de sentencias y de concepciones que pueden considerarse como fases preliminares del desarrollo de la fe mesiánica, y como bases ideológicas de dicha fe. La cuestión será, entonces, ver si esas sentencias que parecen ser pre-exílicas pueden tomarse por productos genuinos de la fe mesiánica, o bien si se han de estimar pertenecientes a la etapa preparatoria de su desarrollo.

Como veremos, varios de los pasajes anteriormente citados nos han llegado en colecciones de sentencias proféticas atribuidas por la tradición a profetas que vivieron antes del colapso del estado y de la monarquía en 587. Se plantea en este punto el interrogante de si dicha tradición es correcta en todos los casos. No podemos eludir esta cuestión crítica. Es un hecho que los libros proféticos consisten en colecciones de sentencias proféticas que, durante largo tiempo, fueron transmitidas oralmente en los círculos de los discípulos de estos profetas, hasta que por fin se escribieron y publicaron. Durante este proceso de transmisión se fueron añadiendo sentencias surgidas entre los discípulos, cuyos autores son profetas anónimos posteriores<sup>13</sup>. Por tanto, es resultado seguro e inevitable de la crítica, que cada uno de los libros proféticos existentes incluye sentencias de época posterior a la del profeta a quien se asocia la colección. Bastará con que mencionemos el libro de Isaías, cuya última parte (40-66) es, sin duda, obra de un profeta que vivió 200 años después de Isaías (el llamado Deutero-Isaías), y del círculo de sus discípulos<sup>14</sup>.

Sólo dos o tres de los pasajes anteriormente citados pueden atribuirse, con razones fundadas, al período pre-exílico.

No hay razón para dudar de que Is 7,10-14 pertenezca a la época del propio Isaías y contenga una tradición fidedigna<sup>15</sup>. Is 9,1-6 también pertenece al período de la monarquía, como después veremos más ampliamente (pp. 112ss). Así, pues, convendrá considerar estos dos pasajes y ver cómo realmente expresan el antiguo ideal de realeza que constituye el fondo ideológico de la fe mesiánica. No son mesiánicos en sentido estricto.

<sup>13</sup> Véase más arriba, p. 17 n. 11, y también el estudio en *G.T.M.M.M.* III, pp. 33ss.

<sup>14</sup> Véase *G.T.M.M.M.* III, pp. 185ss.

<sup>15</sup> En contra de Gressmann, *Der Messias*, pp. 136ss; Krueling en *J.B.L.* 1, 1931, pp. 295ss. No ha de deducirse, naturalmente, por el hecho de que Isaías exprese aquí su creencia en el poder milagroso de Yavé, que el pasaje sea legendario.

Muchos críticos consideran que el texto de Is 11,1-9 también es isaiano. De ser así, nos encontramos de nuevo ante el fondo ideológico preparatorio de la fe mesiánica. Mas no podemos ignorar el hecho de que, tanto ahí como en Job 14,8, la palabra *geza'* significa el tocón remanente de un árbol que ha sido talado, del cual germinará un nuevo brote, y que en este texto se considera que el árbol familiar de Jesé está talado y sólo queda de él un tocón. Esto debe querer dar a entender que la familia real ya no es un árbol, sino un tocón, es decir, que ya no es una casa reinante, si bien será restaurada. Luego el pasaje presupone la caída de la monarquía <sup>16</sup>.

En cuanto a la fecha de Is 32,1-8, nada puede decirse con certeza. Pero el pasaje no es prioritariamente una profecía, y aun menos profecía mesiánica, sino un poema sapiencial que describe en términos generales la bendición de que se gozaría en el reinado de un rey justo, de cualquier rey justo. Se basa en la idea común de la verdadera realeza; y sólo en la tradición isaiana tardía se interpretó este poema como promesa específica del rey justo del futuro en quien los israelitas tenían puestas sus esperanzas <sup>17</sup>.

Todos los demás pasajes mesiánicos son post-exílicos: el pasaje del Deutero-Isaías (55,3s), Zac 9,9s, y los pasajes de Ezequiel. Estos últimos no provienen, con toda probabilidad, del profeta exílico Ezequiel, sino del círculo de sus discípulos, que eran responsables de la transmisión del libro y convirtieron las sentencias de Ezequiel en la base de una llamada profética a la comunidad, relacionada con las condiciones existentes en Judea tras la consolidación de la comunidad en la provincia <sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Pedersen, *Israel* III-IV, p. 678, y Hammershaimb en *St.Th.* III, 2, 1949/1951, p. 141, apuntan que la palabra *geza'* puede igualmente significar el tallo vivo de una planta, de manera que el término no implicaría necesariamente la caída de la dinastía. Es verdad que en Is 40,24 la palabra se utiliza para designar el esqueje o cepa que puede arraigar en la tierra. Mas esto no implica que, en Is 11,1 y en Job 14,8, el vocablo no signifique el tocón talado del que brota un nuevo tallo. Es más, el esqueje es, en realidad, un tallo que ha sido cortado antes de que arraigue y produzca nuevos brotes. No debería caber duda alguna acerca de esto, en vista del sentido principal de la raíz *gz'*: cortar, tajar, podar.

<sup>17</sup> Véase Mowinckel en *Z.A.W.* 45, 1927, p. 49; *G.T.M.M.M.* III, pp. 167s.

<sup>18</sup> Todos los intérpretes recientes de Ezequiel concuerdan en que varios de los discursos del libro reflejan las condiciones existentes en Judea después del retorno. Cf., v.g., Hölscher, *Hesekiel. Der Dichter und das Buch*; Bertholet, *Hesekiel*; y en *F.u.F.* 13, 1, Jan., 1936, pp. 4s; Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*; Hertrich, *Ezechielprobleme*; Messel, *Ezechielfragen*. El núcleo de verdad que se encuentra en

Is 4,2 forma parte de un pasaje que es, en realidad, paráfrasis secundaria de unas palabras de Isaías aplicadas a una época posterior. Presupone la existencia de la Diáspora. La soberanía extranjera y la dispersión de la era post-exílica están igualmente presupuestas en Is 10,21; 11,10 y 16,5. También en estos pasajes hallamos paráfrasis subsecuentes de temas isaianos<sup>19</sup>.

Is 8b-10 es, con seguridad, una expansión posterior de las palabras originales de Isaías en vv. 5-8a, interpretándolas a la luz de la profecía de Enmanuel en 7. De cualquier modo, la última palabra en vv. 8b, 10, *'immānū'ēl*, no pretende ser nombre de un futuro rey ni se usa como vocativo (así A.V. y R.V. en 8b). Tal como lo muestran la vocalización masorética y el contexto, la palabra se utilizó en su sentido general, "(pero) Dios está con nosotros", "pues Dios está con nosotros"<sup>20</sup>.

Mucho se ha discutido sobre si el final del libro de Amós (9,11-15) proviene de Amós mismo o de una tradición posterior surgida en los círculos de discípulos proféticos<sup>21</sup>. La mayor parte de los estudiosos son favorables a la segunda opinión. En fecha reciente, Hammershaimb ha tratado de infundir nueva vida al punto de vista tradicional, pero él mismo se ve obligado a admitir que, después de todo, las fechas fijadas posteriormente descansan sobre sólidas bases<sup>22</sup>. En realidad, la cuestión está muy clara. No hay pericia exegética que pueda destruir la asunción

la crítica literaria aguda, pero parcial y artificial, que Hölscher hace del libro, es que las sentencias y el nombre de Ezequiel se utilizaron como punto de unión de la actividad profética desarrollada por sus seguidores tras el retorno a Judea. Posiblemente debamos la mayor parte del libro al círculo de sus discípulos (según la terminología de Hölscher: "el redactor"). No obstante, yo atribuyo a Ezequiel una parte de la tradición mayor que Hölscher; y también sostengo que los discípulos con frecuencia utilizaron, como punto de partida, profecías derivadas del profeta exílico Ezequiel. Le atribuyo, asimismo, algunas de las partes que Messel refiere a su "Ezequiel" post-exílico, y algunos de los peculiares oráculos de los capítulos 26-32 que Messel atribuye a un desconocido X, cuya fecha y carácter se niega a establecer. Rowley hace un análisis de las críticas acerca de Ezequiel en *B.J.R.L.* 36, 1, 1953, pp. 146-90.

<sup>19</sup> En relación con estos pasajes, véase *G.T.M.M.M.* III, ad locc.; con mayor detalle, Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah*, ad locc.; Bentzen, *Jesaja I*, ad locc.

<sup>20</sup> Véase Mowinckel en *N.T.T.* 42, 1941, pp. 131ss; *G.T.M.M.M.* III, pp. 101ss. Bentzen da una interpretación muy semejante del vocablo (*Jesaja I*, pp. 69s) según aparece en 8,10; pero, en 8b, lo toma por un nombre propio.

<sup>21</sup> Esta es la cuestión verdaderamente importante, y no si 9,11ss, es o no una inserción literaria posterior en un libro ya existente. Véase Mowinckel, *Jasajadisiplene*, pp. 10ss; *G.T.M.M.M.* III, pp. 619-21, 651.

<sup>22</sup> Hammershaimb, *Amos fortolket*, pp. 134ss, 139.



del profeta acerca del “tugurio (ya) caído de David”, y de que, por lo tanto, la monarquía davídica ha dejado de existir. El pasaje trata de la restauración de la familia y del tabernáculo de David.

Si Os 3,4s proviene de Oseas mismo, la referencia contenida en el pasaje no concierne al Mesías futuro, sino al “David” reinante, es decir, al rey de Judá en la época en que sobrevenga la conversión de los israelitas del Norte (a ello alude el profeta). Pero lo más probable, por la forma en que se nos ha conservado Os 3, es que debamos clasificarlo junto a aquellas sentencias del profeta que fueron modificadas a partir de las condiciones y necesidades del judaísmo tardío<sup>23</sup>. Lo que se asume, pues, es que Judá está asimismo dispersa y en exilio; pero el profeta espera que algún día la monarquía y la dinastía serán restauradas, y, entonces, también Israel se someterá al nuevo David<sup>24</sup>.

Miq 4,8 también presupone la caída de la monarquía. La situación que profetiza a Sión en este pasaje es “el antiguo poderío, la realeza sobre Jerusalén”. Por consiguiente, ese poderío ya no existía en tiempos del profeta<sup>25</sup>.

De la misma manera hemos de interpretar a Miq 5,1-3. El contexto muestra que los hermanos del rey venidero son el “resto” superviviente de la gran catástrofe que aconteció a Judá en 598 y 587. Ellos *han sido* arrebatados; y, por tanto, la profecía dice que “volverán”<sup>26</sup>.

Sólo en un sentido muy limitado puede llamarse “oráculo mesiánico” a Jer 17,25. Este pasaje profetiza que, si el pueblo observa el día del sábado, siempre habrá en el futuro “reyes y príncipes sentados en el trono de David”. Además, el oráculo es muy posterior a Jeremías<sup>27</sup>.

Jer 23,5s = 33,15s (cf. Is 11,1-9,10) utiliza la palabra “vástago” (*šemah*) para denominar al futuro rey. También aparece este título simbólico en Zacarías, cuando, en velado estilo profético, utiliza el nombre de Zorobabel (“Germen de Babilonia”) en el mismo sentido (3,8; 6,12). No cabe duda de que las referencias de Zacarías son las anteriores<sup>28</sup>. Tenía un punto evidente de

<sup>23</sup> Véase G.T.M.M.M. III, p. 569.

<sup>24</sup> En N.K.Z. 41, 1930, pp. 812ss, Caspari expresa fundadas dudas acerca de la interpretación mesiánica que Gressmann hace de Amós y Oseas.

<sup>25</sup> Véase Lindblom, *Micha literarisch untersucht*, pp. 81ss; G.T.M.M.M., pp. 681s.

<sup>26</sup> Véase Lindblom, op. cit., pp. 95ss; G.T.M.M.M. III, pp. 685ss.

<sup>27</sup> Véase G.T.M.M.M. III, pp. 357s; Volz, *Der Prophet Jeremia*, pp. 188ss.

<sup>28</sup> Cf. más abajo, pp. 131ss; 175ss, y notas adicionales IV y VII.

asociación histórica para el nombre simbólico; y vinculó a la persona de Zorobabel esas expectativas de restauración y realización de la monarquía ideal que son tan características de la teología mesiánica de los judíos. Más tarde, la imagen de Zacarías pasó a ser un término técnico mesiánico, velado y alusivo al mismo tiempo, como lo requería la moda de la escatología y de la apocalíptica tardías. Los citados pasajes de Jeremías, y probablemente también Is 11,10, dependen, pues, de Zacarías, y son posteriores a su época<sup>29</sup>. Como más adelante veremos (p. 176), es posible que Is 11,1-9 también date de la época de Zacarías.

Los demás pasajes de Jeremías (30,9,21) son también, indudablemente, post-exílicos. Implican una situación en la cual, por el momento, Israel se encuentra bajo dominio extranjero; mas llegará un día en que "David" será levantado, es decir, la casa de David será repuesta en cuanto casa real, luego ya no lo era en tiempos del profeta<sup>30</sup>. Volveremos al estudio de estos pasajes más adelante, en los contextos apropiados.

Un examen preliminar de las fuentes demuestra, pues, que todos los pasajes genuinamente mesiánicos del Antiguo Testamento datan de la época subsecuente a la caída de la monarquía y a la destrucción de los estados israelitas. De los pasajes que comúnmente se consideran mesiánicos, sólo Is 7 y 9,1ss pueden atribuirse con seguridad a la era pre-exílica<sup>31</sup>, pero no son mesiánicos en sentido estricto. El lector puede pensar que se trata aquí de una *petitio principii*, pero no es así. Anticipando los resultados del estudio contenido en los próximos capítulos, se puede expresar el argumento de la siguiente manera: 1. Los conceptos de rey en la antigua ideología real y en la doctrina del Mesías son idénticos en todos sus rasgos más notables. 2. La inmensa mayoría de los pasajes mesiánicos pertenece a la era post-exílica, cuando ya había dejado de existir la monarquía. Luego es, por lo menos,

<sup>29</sup> Véase *G.T.M.M.M.* III, pp. 371s; acerca del origen post-exílico de estos dos pasajes, ver Volz, op. cit., pp. 230, 310ss.

<sup>30</sup> Véase *G.T.M.M.M.* III, pp. 291ss, 391s; Volz, op. cit., pp. 306ss, 310ss.

<sup>31</sup> Es imposible exponer aquí detalladamente las razones que me inducen a sostener las fechas tardías de todos los pasajes a que nos hemos referido; nos llevaría demasiado lejos. No obstante, hago un breve examen del asunto en *G.T.M.M.M.* III, pp. 69ss, y en las notas ad loc. Berry, en *J.B.L.* 45, 1926, pp. 232ss, opina que Is 9,1ss y 11,1ss son posteriores a todos los demás pasajes mesiánicos, pero sus razonamientos carecen de fuerza.

posible, y en realidad muy probable, que las pocas sentencias pre-exílicas restantes en relación con el ideal real se refieran a la propia monarquía histórica y no al Mesías. En otro capítulo veremos cómo este punto de vista interpreta los pasajes en cuestión de manera plena y satisfactoria.

### Capítulo III

#### EL IDEAL MONARQUICO EN EL ANTIGUO ISRAEL

Anteriormente vimos que debía existir una conexión lógica e histórica entre el concepto del Mesías y la antigua idea israelita acerca del rey en cuanto “Ungido de Yavé”. “El Mesías” es, simplemente, “el Ungido”. Aquí se nos plantea el interrogante de cuál es el significado de la expresión “Ungido de Yavé”, lo que a su vez requiere, para darle respuesta, un estudio de lo que el israelita de antaño entendía por “rey verdadero”, su ideal de la realeza.

El autor de este libro ya afirmó en su obra acerca del origen de la escatología (*Ps.St.* II) que el concepto del Mesías derivaba del ideal monárquico. Conviene hacer ahora unas cuantas observaciones preliminares para despejar el terreno. Hemos de hacer distinción entre dos problemas: el del origen de la *expectativa* auténtica de un futuro rey salvador o Mesías, y el de la fuente de donde se deriva el *contenido* de la figura mesiánica con sus diversas características. En el capítulo que nos ocupa trataremos del segundo problema, con el fin de preparar así el camino para el primero. Hay algo que podemos decir sin más preámbulos: el contenido de la figura mesiánica se dedujo del ideal monárquico del antiguo Israel, tal como lo vemos, con la mayor claridad, en el lugar y función ocupados por el rey en el ritual público de las festividades nacionales.

La monarquía israelita apareció mucho después de que el pueblo hebreo invadiera Canán; y la tradición del Antiguo Tes-

tamento es el testimonio de que aquélla fue una copia de la monarquía cananea. El pueblo, cuando pide a Samuel que unja a un rey para que gobierne sobre él, se expresa diciendo: "Que haya sobre nosotros un rey, y así seremos como todos los pueblos" (I Sam 8,5,19s). Esto es precisamente lo que nos revelaría una consideración de tipo histórico. En tiempos de Moisés, Israel era un pueblo "primitivo" en comparación con las naciones vecinas. Sus costumbres sociales, sus instituciones políticas y su cultura material y espiritual se encontraban aún a nivel de una vida sencilla y semi-nómada. En todos estos aspectos, tanto los cananeos como las grandes potencias vecinas, que representaban la civilización avanzada del antiguo Oriente, habían hecho progresos mucho mayores. La instalación en tierra de Canán llevó consigo la adopción de un modo de vida totalmente nuevo; y la consecuencia inevitable fue la creación de una nueva estructura social y de nuevas instituciones y órganos políticos, todo lo cual, a su vez, exigió nuevas formas y usos. De los cananeos aprendieron los hebreos cómo era un rey: primeramente en el enfrentamiento guerrero, cuando, con frecuencia, habían de retirarse ante sus carros de hierro y su superioridad en armas y en organización, y, más tarde, a través de un intercambio pacífico; o, en tiempos de "alianza", cuando el caudillo, como el campesino y el pastor, tenían ocasión de visitar las ciudades y admirar la riqueza, el esplendor y el poderío exhibidos en las cortes reales. Con frecuencia habían de recurrir, para sus transacciones legales y comerciales, a los tribunales de estos reyes, y tenían que hacer uso o, por fuerza, someterse a reglamentaciones del comercio y de la agricultura que no se habían visto obligados a desarrollar en su vida de nómadas. A través de la observación y de la experiencia, aprendieron que el sistema monárquico estaba presente en toda tentativa de establecer un gran imperio, y que sólo una monarquía tenía poder para mantener reunidos a tribus y asentamientos dispersos, ya que sólo un rey podía poseer un ejército de la envergadura necesaria para ello. Fue precisamente en la lucha contra los filisteos, que amenazaban con poner fin a la independencia de Israel, cuando surgió la tendencia encaminada a una asociación más estrecha entre los asentamientos, tribus y clanes dispersos. Luego la idea de la monarquía forzosamente había de abrirse paso en la mentalidad de los israelitas.

Junto con la monarquía, era natural (y, en realidad, inevitable) que Israel tomase de los cananeos un gran número de ideas y concepciones de la realeza, la ideología real, la "manera (*mispat*) del reino", su etiqueta y sus costumbres, todo el modelo de vida vinculado a dicha monarquía. El Antiguo Testamento no oculta

el hecho de que, en muchos aspectos, se trataba de una "manera" nueva y extranjera: de hecho, Samuel anuncia explícitamente el carácter del nuevo despotismo<sup>1</sup>.

No obstante, cada vez se ha evidenciado más que Gunkel y Gressmann (Vid. infra) tenían razón en señalar que el ideal monárquico que Israel adoptó de los cananeos era, realmente, fruto de una especial evolución del concepto de la realeza común entre los orientales. Parece por consiguiente lo mejor que en primer lugar, y a modo de tela de fondo, describamos la ideología real del antiguo Oriente.

## 1. Ideología real del antiguo Oriente

La monarquía cananea no había sido una creación indígena independiente de influencias extranjeras. Toda la cultura del país era, en gran medida, mixta, principalmente siria, pero, como la misma cultura siria, sujeta a fuerte influencia de Mesopotamia (hurrita-mitani), de Babilonia y de Asiria, de Asia Menor (hitita), y de la vecina tierra de Egipto<sup>2</sup>. Un examen más atento revela la existencia de una interacción tan íntima entre todas estas culturas, que podemos hablar de una cultura oriental común, del mismo modo que, referente a la Edad Media, hablamos de una cultura cristiana común a toda Europa, y por lo que hace a nuestra propia época, de una cultura occidental que es uniforme en sus principales características. Entre aquellos elementos que, en la cultura del antiguo Oriente, son homogéneos en lo esencial, hemos de incluir la monarquía, con su carácter y posición especiales.

Sobre estas bases, y también, en parte, fundándose en anteriores trabajos sobre religión y etnología relativos a la realeza y al culto<sup>3</sup>, algunos estudiosos ingleses y americanos han recogido el interrogante acerca del concepto oriental de realeza. Hemos de referirnos a dos obras colectivas dirigidas por Hooke: *Myth and Ritual* y *The Labyrinth*, y a la obra del propio Hooke, *The*

<sup>1</sup> Véase la segunda de las dos fuentes en la tradición de Samuel, 1 Sam 8,11-17; 10,25ss.

<sup>2</sup> Esto queda claramente demostrado en los libros de Albright: *From the Stone Age to Christianity*, y *Archaeology and the Religion of Israel*. Véase asimismo Millar Burrows, *What Mean These Stones?*, y Schofield, *The Religious Background of the Bible*.

<sup>3</sup> Ante todo, los trabajos de Frazer sobre estos temas: *Lectures on the Early History of the Kingship* y *The Magical Art and the Evolution of Kings*.

*Origins of Early Semitic Ritual*<sup>4</sup>. Este último es un libro estimulante y contiene gran riqueza de material, pero muestra una tendencia a la esquematización artificial. El autor afirma que el culto de todas las antiguas religiones del Oriente Próximo estaba dominado por un complejo coherente de rito y de mito que servía de "patrón" a todas estas religiones y tenía su patria en Babilonia. La práctica del culto babilónico de tiempos históricos, así como la del cananeo, israelita y otros sistemas culturales, serían variaciones del "patrón" original. En su centro está el rey, él mismo divino, vástago de la encarnación del dios, quien en el culto, es al propio tiempo el dios mismo, de modo que, en forma dramática, vive o soporta todo el "mito" del dios, sus hechos y sus experiencias. Se considera al dios particularmente como dios de la fertilidad y de la creación. La festividad cultural más importante es la del Año Nuevo, cuando el mundo vuelve a ser creado. En ella, el rey pasa por la humillación y muerte del dios (originalmente así sucedía; más tarde, en la persona de un rey sustituto, a quien efectivamente se daba muerte, y, por fin, sólo en modo simbólico), por su resurrección, combate y victoria, por su "enlace sagrado" con la diosa de la fertilidad, creando así el mundo y asegurando su prosperidad y bienestar para el nuevo año. Como ya vimos, se piensa que este modelo dejó su huella en la práctica cultural de todo el Oriente Próximo, incluyendo a Israel, si bien de tal modo que el modelo quedaba "desintegrado". Se tomaron prácticas, ideas y frases individuales, interpretadas o reinterpretadas más o menos correctamente, de manera que, por ejemplo, algunas concepciones relacionadas originalmente con el rey fueron asociadas al adorador ordinario a causa de la tendencia hacia la "democratización" que predomina en todas las religiones<sup>5</sup>.

Los puntos de vista de la escuela del "patrón ritual", expuestos en las obras anteriormente mencionadas, tienen, más bien que una posición sólida basada en una detallada investigación, un carácter de tesis provisional que será preciso demostrar a partir de más profundas indagaciones. Dentro de la perspectiva de

<sup>4</sup> Entre otros trabajos realizados en la misma línea podemos mencionar los de Hocart, *Kingship y Kings and Councillors*; y James, *Christian Myth and Ritual* y *The Old Testament in the Light of Anthropology*, pp. 47ss.

<sup>5</sup> Jastrow ya ha llamado la atención sobre este proceso de democratización de los ritos y salmos del culto babilónico en su *Die Religion Babyloniens und Assyriens* II, pp. 106ss., 117; la misma tendencia, evidente en distintos tipos de salmos israelitas, fue destacada por mí en *Ps.St.* VI, p. 74, y por Birkeland, en *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*. Cf. también Engnell, *Divine Kingship*, Índice, s.v. "Democratization"; Frankfort, *Kingship*, pp. 197ss.

estas teorías generales, y siguiendo las mismas pistas que la escuela del mito y del ritual, I. Engnell ha emprendido, en sus *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, una investigación minuciosa de la ideología real del antiguo Oriente. Su modo de tratar el problema en relación con los semitas occidentales se basa en un perfecto conocimiento de los textos y en su vasto saber acerca de la historia de la religión. Su libro tiene gran valor e importancia, tanto por la completa presentación que hace de las fuentes como por su intento de dar una interpretación consistente de la ideología real en términos de un principio claro. También tiene el mérito de no mezclar religiones y pueblos, ya que trata cada zona por separado. En una serie de opúsculos realizados por Widengren, algunos puntos importantes de las ideas de Engnell han sido desarrollados y ampliados <sup>6</sup>.

Es evidente que existe un fondo de verdad en la idea de un patrón ritual. El antiguo Oriente Próximo poseía, efectivamente, una cultura común; y dentro de ese *Kulturkreis* tenía lugar un constante intercambio de ideas y de factores culturales. El estudio fenomenológico revela la existencia de gran cantidad de ideas y formas comunes en lo relativo a la religión y al culto. Hugo Winckler, y la escuela denominada "pan-babilónica" que él creó, ya afirmaban que todas las religiones del Oriente Próximo eran idénticas y que su origen era babilónico. Se daba en ellas una expresión mitológica y cultica a la astronomía y a la astrología científicas de la antigua Babilonia, y a las concepciones del mundo, de la vida, de la religión y de la historia que se basan en ese saber <sup>7</sup>. El Yavé del Antiguo Testamento sería un dios del mismo tipo que Marduk, Tammuz, etc.; y los textos religiosos de Israel deberían ser interpretados de acuerdo con sus supuestos modelos babilónicos. Las teorías y el programa de la escuela encontraron, tal vez, su más clara expresión en la obra de Winckler *Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker*, y en los libros de A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* y *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*.

<sup>6</sup> *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel*; en *R.o.B.* 2, 1943, pp. 49 ss; en *Horae Soederblomianae* I, 3; en *S.E.A.* 10, 1945, pp. 66ss; y también *Religionens värld*, pp. 249ss, 254ss. Tales teorías acerca de un patrón ritual e ideología real son sostenidas casi hasta un punto caricaturesco por Haldar, v.g., en *Studies in the Book of Nahum*.

<sup>7</sup> Véase A. Jeremias, *Handbuch*, pp. 171ss; *Das A.T. im Lichte des alten Orients*, "Motivregister", s.v. "König". Zimmern, *Zum Streit um die "Christusmythe"*, es más moderado; cf. igualmente *Die Vergöttlichung des Königs Lipit-Ištar*, p. 2, con referencias a textos, nota 2.



Hace mucho que esta grandiosa hipótesis fue refutada por una abundante serie de minuciosos estudios de las fuentes. Los pan-babilonistas cometieron el error de introducir por la fuerza textos de distintos países dentro de un esquema preconcebido, sin prestar la debida atención a las varias estructuras espirituales de las distintas religiones ni examinarlas con la debida profundidad, pasando, además, por alto los estudios que ya se habían llevado a cabo en este sentido. No obstante, la idea subyacente de un *Kulturkreis* oriental común era válida. H. Gunkel, H. Gressmann y la *religionsgeschichtliche Schule* de estudiosos de la Biblia vieron, y con frecuencia probaron, que muchas de las ideas religiosas y formas literarias del Antiguo Testamento no eran, en realidad, israelitas, y sí, en numerosos casos, de origen babilónico, siendo necesario situarlas en esa perspectiva para interpretarlas adecuadamente. El gran descubrimiento que representaba la interpretación de los Salmos realizada por Gunkel era, precisamente, que las distintas clases de salmos presuponían situaciones culturales determinadas, en parte atestiguadas por los capítulos legales del Antiguo Testamento, y en parte susceptibles de reconstrucción a partir de alusiones existentes en los propios salmos. Muchas veces, esta reconstrucción podía encontrar apoyo y complementación en actos culturales similares de la religión babilónica, los cuales, evidentemente, habían sido el "patrón cultural" de los de Israel. En base a este descubrimiento, el autor del presente libro intentó, en sus *Psalmenstudien*, presentar una descripción más detallada del fondo cultural de los salmos del Antiguo Testamento, y, en particular, redescubrió las principales características de la antigua festividad israelita del Año Nuevo, en la cual una de las ideas capitales era la entronización de Yavé como rey del mundo y la representación simbólica de su victoria sobre sus enemigos: tanto las fuerzas del caos como los enemigos históricos de Israel. El resultado de esta victoria era la renovación de la creación, de la elección y de la alianza, ideas y ritos procedentes de las antiguas fiestas de la fertilidad que se hallaban en la base de la festividad histórica. Uno de los elementos más importantes del ritual simbólico era la gran procesión, en la cual Yavé, representado por su arca, "subía" a su palacio, el templo. Este ritual festivo muestra tan grandes semejanzas con las demás festividades del Año Nuevo del antiguo Oriente, que el autor de la presente obra creyó justificado concluir que, *en este respecto*, la festividad israelita se desarrolló por influencia de los "patrones" cananeos, los cuales, a su vez, dependían de influjos que eran más o menos comunes a todo el Oriente Próximo. También parecía ser un buen procedimiento el de complementar, con la debida

precaución, las pruebas bíblicas a partir de fuentes babilónicas u otras fuentes orientales, siempre que éstas verdaderamente concordasen con la estructura espiritual de la religión israelita. En *Ps.St.* II también se expresaba la opinión de que el mito auténtico y vivo siempre está relacionado con el culto y el ritual, ya que el mito es la expresión y la elaboración ética de las realidades existenciales que se experimentaban en el culto.

En el mismo sentido, Gunkel, Gressmann y el autor del presente libro también trataron sobre el ideal israelita de la realeza: Gunkel, en "Die Königspsalmen" (*Preussische Jahrbücher* 158, 1914), en su comentario de los salmos y en la *Einleitung* realizada por él y por Begrich; Gressmann, en su *Ursprung*, y en *Der Messias*; yo mismo en *Kongesalmerne i Det gamle Testamente* y en *Ps.St.* II, III. En estos trabajos, intenté demostrar que no se ha de considerar la concepción "mitológica" acerca del rey, que encontramos en Israel lo mismo que en todas partes, como resultado de un influjo estilístico solamente (el *Hofstil* de Gressmann), ya que era expresión auténtica de una fe religiosa y sociológica, y estaba íntimamente relacionada con la vida y la experiencia del culto. Hemos de ver el ideal monárquico como un elemento de las ideas religiosas que se expresaban en el culto. También Pedersen, en su *Israel* I-II, III-IV, ha reconocido la validez de la mayor parte de los puntos de vista y de las conclusiones que hemos mencionado <sup>8</sup>.

Así pues, en mi opinión, las teorías desarrolladas por la escuela del patrón ritual no carecen de base. La contribución de estas teorías a anteriores investigaciones parece ser, en primer lugar, su combinación con los puntos de vista de Frazer y su escuela acerca de la vida primitiva y la antropología. También revelan una tendencia a generalizar y a dar demasiado relieve a la unidad cultural del antiguo Oriente. No se puede negar que Engnell, Wiedengren y otros representantes de esta escuela muestran una fuerte tendencia a sobrepujar las pruebas e, incluso, a llevar sus teorías hasta extremos un tanto dogmáticos. Reducen las varias religiones y textos a la uniformidad y construyen un modelo ritual que se encuentra en todas partes sin haber existido en ninguna; además, no toman suficientemente en cuenta las estructuras distintivas de las diferentes religiones y sus frecuentes variaciones. La misma cosa dicha o hecha en contextos distintos reviste diferentes significados. Así sucede sobre todo en la religión. Sin embargo, al tratar de cada religión individual, los defensores de la teoría del patrón ritual parecen *presuponer* la existencia de un mo-

<sup>8</sup> *Israel* III-IV, pp. 384-425, 428-36; cf. pp. 737-45.

delo oriental común, dentro del cual los textos deben encajar. Por ejemplo, en vista de que la religión egipcia siempre trata al rey como ser divino, y la religión sumero-acadia hace lo mismo, si bien de un modo algo menos consistente, por fuerza ha de encontrarse la misma tendencia en los demás pueblos orientales. Ahora bien, querer interpretar las escasas y fragmentarias fuentes a la luz de un modelo babilónico que es, en parte, conjetural, y complementar el material de acuerdo con dicho modelo es, desde luego, una empresa dudosa que difícilmente se puede llevar a cabo sin una regimentación dogmática de las pruebas <sup>9</sup>.

Un examen más atento, como el emprendido por Henri Frankfort en *Kingship and the Gods*, muestra profundas diferencias entre las concepciones de la realeza existentes en Egipto y en Mesopotamia, y cómo, si queremos evitar el peligro de hacer generalizaciones tendentes a imponer la uniformidad por la fuerza, habremos de prestar a la estructura general de cada una de las diversas religiones y culturas, y a las condiciones sociales subyacentes en ellas, una atención mucho mayor que la prestada por la escuela del patrón ritual <sup>10</sup>. Algunas expresiones o declaraciones egipcias y mesopotámicas acerca del rey pueden resultar muy semejantes; pero el contenido preciso de una determinada concepción sólo puede discernirse si se la considera dentro del contexto del sistema concreto de pensamiento al que pertenece. Si así se hace, la descripción de la ideología real mesopotámica resulta muy distinta, por ejemplo, de la que Engnell nos ha presentado.

En el concepto estático de la vida que tenían los egipcios <sup>11</sup>, la realeza era un factor esencial en el orden cósmico eterno del mundo, y base de toda existencia ordenada <sup>12</sup>. Sólo los salvajes no tienen rey. El orden del mundo y la creación son expresiones de una ley eterna, *ma'at*, "orden justo", activa tanto en los reyes como en los dioses. La vida es, en sí, imperecedera: la muerte sólo es transición <sup>13</sup>. En todas partes, el objeto del culto es mantener y renovar la vida cuando las fuerzas de la muerte amenazan

<sup>9</sup> Para una crítica de la teoría extremada del patrón ritual, véase Albright: *From the Stone Age to Christianity*, p. 36, y ahora la excelente Conferencia de Frankfort, de Frazer: *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*.

<sup>10</sup> Cf. Frankfort, *Kingship*, pp. 1ss, y notas críticas, pp. 355 n. 13, 382 n. 5, 405 n. 1, 408 nn. 66, 67, 69.

<sup>11</sup> Además de los amplios estudios realizados por Frankfort acerca de la monarquía egipcia, tenemos los de Erman-Ranke, *Aegypten*<sup>2</sup>, pp. 60ss.; Steindorff-Seele, *When Egypt Ruled the East*, pp. 82ss; Engnell, *Divine Kingship*, pp. 4ss.

<sup>12</sup> Frankfort, *Kingship*, pp. 3ss.

<sup>13</sup> Cf. Brede Kristensen, *Livet fra døden*, pp. 7ss.

con implantar su predominio<sup>14</sup>; pero, en Egipto, la idea es de que, tras un trastorno momentáneo, el orden del mundo vuelve a estabilizarse gracias a la ley y el poder divinos.

Así sucede porque la sociedad siempre gira en torno al inmenso poder de la divinidad. El faraón mismo, el rey, es también un verdadero dios; en él está encarnada toda divinidad. Ello se manifiesta incluso en el arte, donde siempre se representa al faraón en proporciones sobrehumanas, como la única persona que actúa, guerrea, asalta fortalezas, destruye al enemigo, ofrece sacrificios, etcétera. Es igual a los dioses, y su propia persona es objeto de adoración<sup>15</sup>. Oficialmente, se le llama "el buen dios". Su título, "Señor de las dos tierras", implica que gobierna sobre todo el universo dualista<sup>16</sup>. El mismo encarna y mantiene en equilibrio armonioso a los dos poderes: la Vida y la Muerte, los dioses Horus y Seth, que están en conflicto y, sin embargo, a través de la propia tensión existente entre ellos, crean y renuevan la vida. El es Horus y Seth, "los Dos Señores"<sup>17</sup>; él es "Señor de Años"<sup>18</sup>, "Señor de todo". Oficialmente se le llama Horus<sup>19</sup>, y en cuanto tal es el dios renacido de la muerte y de la vida, Osiris<sup>20</sup>. En cuanto rey, puede decirse que abarca dos generaciones, ya que es al mismo tiempo padre e hijo. Al morir, se convierte en Osiris, y ejerce su benéfica actividad como creador de fertilidad en los campos, en los rebaños y en la nación; en vida, es, a la vez, Horus, el hijo que venga a Osiris y le devuelve la vida<sup>21</sup>. Se identifica al rey con todos los dioses<sup>22</sup>. En cuanto expresión del orden eterno de la creación desde su principio, es hijo de Ra, dios del sol, y así sucesivamente.

Todo esto queda expresado en los títulos que se aplican a los reyes<sup>23</sup>; y también se toma literalmente en sentido metafísico. Ra toma la forma del Faraón, penetra en la reina y engendra en ella al nuevo rey<sup>24</sup>. El rey es divino desde su nacimiento<sup>25</sup>. Es

<sup>14</sup> Cf. Mowinkel, *Religion og kultus*, pp. 55ss. (= *Religion und Kultus*, pp. 60ss).

<sup>15</sup> Frankfort, *Kingship*, pp. 6ss.

<sup>16</sup> Op. cit., pp. 15ss.

<sup>17</sup> Op. cit., p. 21.

<sup>18</sup> Op. cit., p. 32.

<sup>19</sup> Op. cit., pp. 38ss.

<sup>20</sup> Op. cit., pp. 181ss.

<sup>21</sup> Op. cit., pp. 38ss.

<sup>22</sup> Engnell, *Divine Kingship*, pp. 6s, formula la idea con indebida precisión teórica cuando identifica al Faraón con el "dios alto" y con el "dios de la fertilidad".

<sup>23</sup> Frankfort, *Kingship*, pp. 36ss.

<sup>24</sup> Op. cit., pp. 42ss.

<sup>25</sup> Cf. Engnell, *Divine Kingship*, pp. 4s.

el dios del sol, que siempre ha brillado sobre la tierra <sup>26</sup>. Todas las diosas pueden ser consideradas como madres tuyas. Por ser Osiris-Horus, es hijo de Isis, a quien se puede estimar, probablemente, como la personificación del trono real, henchido de poder divino <sup>27</sup>.

Por consiguiente, el Faraón es dueño absoluto de todo el país, de "las dos tierras". En teoría, todo poder y toda propiedad le pertenecen <sup>28</sup>. Sólo él opera en la guerra y en la paz <sup>29</sup>. Por ser Osiris, se le adora después de su muerte, ya que todo bien procede de él <sup>30</sup>. El hace que el Nilo se eleve y rebase sus márgenes, fertilizando así los campos; él es quien hace crecer el grano <sup>31</sup>. El mantiene la justicia (*ma'at*); "*ma'at* está en él". Según un himno al faraón Merneptah, él mantiene todo el orden natural <sup>32</sup>. También él es quien da la vida a los hombres. El es el "Ka" o fuerza vital de todos sus súbditos <sup>33</sup>. Su propio Ka es personificado y venerado como un dios <sup>34</sup>. Se puede representar al dios Ra como Ka del Faraón <sup>35</sup>. Se pueden utilizar muchas formas míticas para expresar los abundantes recursos de poderío divino que posee el rey. El ha sido amamantado con leche de diosas, y, junto con la leche divina, ha absorbido la fuerza vital <sup>36</sup>.

Los egipcios también contaban con la posibilidad de tener que pasar por períodos peligrosos de transición en la vida, en los que era preciso reforzar el orden y la armonía con los poderes divinos, y renovar su vigor por medio del poder efectivo de las festividades del culto <sup>37</sup>. El Año Nuevo era un período de transición de este tipo, y en él se celebraba cada año la subida del rey al trono <sup>38</sup>. Otra importante festividad de renovación era la fiesta del *sed*, a la que se ha llamado "jubileo", pero que se celebraba con intervalos irregulares de varios años <sup>39</sup>, cuando era preciso re-

<sup>26</sup> Frankfort, *Kingship*, p. 57.

<sup>27</sup> Op. cit., p. 43.

<sup>28</sup> Op. cit., pp. 51s.

<sup>29</sup> Op. cit., p. 55.

<sup>30</sup> Op. cit., pp. 55, 59.

<sup>31</sup> Op. cit., p. 57.

<sup>32</sup> Op. cit., p. 58; cf. Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, pp. 278s.

<sup>33</sup> Frankfort, op. cit., pp. 60, 68s.

<sup>34</sup> Op. cit., pp. 69ss.

<sup>35</sup> Op. cit., pp. 77s.

<sup>36</sup> Op. cit., p. 74.

<sup>37</sup> Cf. Van Gennep, *Les rites de passage*.

<sup>38</sup> Véase Dürr en *Theologie und Glaube* 20, 1928, pp. 305ss.

<sup>39</sup> Frankfort, op. cit., p. 79.

vigorizar el orden divino del mundo, el poder del rey y su dominio sobre la tierra <sup>40</sup>.

El Faraón forma una unidad con sus predecesores transfigurados, divinos y vivificadores, que viven y obran a través de él. Esto se expresa sobre todo en la festividad de Min, el dios de la fuerza vital y, particularmente, de la fuerza procreadora. También él es Faraón <sup>41</sup>. En conjunto, los antepasados del Faraón forman una fuente colectiva de poder a la que se agrega cada rey después de su muerte <sup>42</sup>. El rey viviente es "el hijo mayor", y, en cuanto tal, es idéntico al dios Upwaut <sup>43</sup>; a través de él, los ancestros otorgan vida y poder <sup>44</sup>.

Por lo tanto, la muerte del rey y su entrada en el mundo del más allá (donde participa en el circuito vivo y eterno de Ra y de los demás seres celestes), juntamente con el advenimiento del nuevo rey, forman una "transición" de vital importancia <sup>45</sup>, que se consuma en la fiesta de la entronización, a la que se ha llamado "Comedia misteriosa de la Sucesión" <sup>46</sup>. En ella se representa, con absoluto realismo y siempre con el mismo resultado, todo lo acaecido en el momento de la creación, cuando se estableció el orden del mundo, y en la institucionalización histórica de la monarquía. El dios, que, al mismo tiempo, se ha reunido con sus antecesores y ha renacido en su hijo, aparece allí de nuevo en la plenitud de su poder divino, sosteniendo en su mano el orden del mundo y garantizando la vida y la prosperidad. Lo que se realiza simbólicamente en el culto es lo siguiente: Seth ha matado a Osiris; pero, como Horus, el nuevo rey venga a su padre, triunfa sobre Seth y une armoniosamente en su propia persona los dos poderes esenciales de la existencia. El orden del mundo y la justicia reposan seguros, una vez más, en el rey divino. Esta festividad cultual y su "Comedia misteriosa" son un drama creador <sup>47</sup>. A través del simbolismo realista del ritual, lo representado acontece efectivamente. Es esencial que algo ocurra <sup>48</sup> realmente para que la armonía entre el cosmos y la sociedad pueda ser restaurada y afir-

<sup>40</sup> Op. cit., pp. 86ss.

<sup>41</sup> Op. cit., pp. 89, 188s.

<sup>42</sup> Op. cit., pp. 90s., 95.

<sup>43</sup> Op. cit., pp. 92s.

<sup>44</sup> Op. cit., pp. 97s.

<sup>45</sup> Op. cit., pp. 101ss.

<sup>46</sup> Op. cit., pp. 123ss.

<sup>47</sup> Cf. *Ps.St.* II, pp. 19ss; *Religion og kultus*, pp. 68ss (= *Religion und Kultus*, pp. 73ss); art. "Drama, religionsgeschichtlich" en *R.G.G.* <sup>2</sup> II, cols. 2000ss.

<sup>48</sup> Cf. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, pp. 339ss, 447ss.

mada; y así sucede, al triunfar nuevamente "Horus" y sentarse en el trono<sup>49</sup>. Con el fin de preparar el camino para este cambio, el viejo rey toma con frecuencia como co-regente al nuevo soberano (generalmente el hijo mayor), que ha sido designado por el dios. "Osiris toma a Horus en sus brazos"; y el presunto heredero ya es Horus, colmado de un nuevo poderío divino<sup>50</sup>. Luego, a su muerte, "Osiris" transmite a "Horus" toda su soberanía y poderío divinos. De este modo se evita el peligro que implicaría un interregno, por breve que fuera. La subida al trono tiene lugar inmediatamente después de la muerte del viejo rey; y la coronación, que también es el símbolo externo de la transferencia del poder divino en su totalidad, ha de tener lugar en el momento apropiado de algún nuevo comienzo que se realice en el orden natural de las cosas, en algún tipo de "Año Nuevo".

El paso del rey muerto al mundo del más allá y su plena identificación con Osiris por medio del ritual del embalsamamiento y del entierro, así como la subida al trono del nuevo rey, son elementos igualmente importantes de la nueva transición<sup>51</sup>. A través de ambas cosas, todo el orden del mundo queda afianzado; el mundo ha sido creado de nuevo. Del mismo modo que el orden de la naturaleza proviene del dios creador, el orden y bienestar de la tierra provienen del rey<sup>52</sup>. El nuevo rey es el Atón, el dios creador<sup>53</sup>. Todas estas festividades de la subida al trono se concluyen con la ceremonia de imposición de las dos coronas, en la cual el rey recibe todo el poderío y dominio de Ra: *él es Ra*. Esto significa que la creación del mundo ha tenido lugar una vez más. Una nueva era de prosperidad sigue al amenazador estado de caos resultante de la muerte del rey, y la consiguiente ruptura entre la naturaleza y la sociedad<sup>54</sup>. Todas estas interpretaciones de la experiencia humana de la realidad se expresan en los himnos en honor del Faraón, iguales a los que se cantarían en honor de cualquier otro dios<sup>55</sup>. De ahí se deduce, pues, que

<sup>49</sup> Frankfort, *Kingship*, pp. 124s.

<sup>50</sup> Cf. Engnell, *Divine Kingship*, p. 5.

<sup>51</sup> Frankfort, *Kingship*, pp. 110ss.

<sup>52</sup> Cf. op. cit., p. 105.

<sup>53</sup> Cf. op. cit., p. 108.

<sup>54</sup> Cf. op. cit., p. 150.

<sup>55</sup> Op. cit., pp. 58, 60; en cuanto al himno a la corona real, que también es divina y puede ser personificada y considerada idéntica a los diversos dioses, véase op. cit., pp. 43, 108; cf. igualmente Erman-Ranke, *Aegypten*<sup>2</sup>, pp. 72, 76, 466, 469, 471, 473, 479; Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, pp. 10ss, 134ss, 254ss, 258ss, 274ss, 278ss; Steindorff-Seele, *When Egypt Ruled the East*, p. 83.

el rey, muerto o en vida, es objeto de adoración <sup>56</sup>; y, así, él es quien (en teoría) realiza todo el culto y es sacerdote de todos los dioses <sup>57</sup>. El es quien invoca y estimula a todos los demás dioses a que le concedan su merced a él y a su pueblo.

En el fondo de este concepto de la realeza subyace una idea que existe en muchos pueblos primitivos, y, en particular, en las tribus camitas africanas, a las cuales los egipcios estaban unidos por estrechos vínculos etnológicos y culturales. La idea es la de un jefe lleno de mana, del tipo denominado "rey que hace llover", quien, después de su muerte, continúa siendo fuente de poder y se encarna, *inter alia*, en su sucesor, aunque él mismo existe en alguna otra parte y se comporta de otra manera <sup>58</sup>. Esto se demuestra, por ejemplo, en el hecho de que es su carácter de rey muerto lo que hace que Osiris sea la fuerza de la naturaleza y de la vida, "salvador" y vivificador de grandes y pequeños, del hombre, de la bestia y del país <sup>59</sup>. Es probable que Osiris fuera realmente un jefe ancestral deificado de ese tipo, que continuara viviendo en sus descendientes, representando y poseyendo en sí mismo toda la fuerza de la vida, así como la fertilidad de la naturaleza y de la sociedad. En Egipto, estas ideas fueron amplificadas y desarrolladas teológicamente, por lo que son de capital importancia en toda la concepción del mundo y de la sociedad.

Ya en tiempos de los antiguos sumerios, la idea de la realeza existente en Mesopotamia <sup>60</sup> difería considerablemente de la de

<sup>56</sup> Cf. Erman *Die ägyptische Religion*<sup>2</sup>, pp. 92, 219, 229.

<sup>57</sup> Op. cit., p. 67.

<sup>58</sup> Cf. Frankfort, *Kingship*, pp. 18, 33s; véase asimismo Indice, s.vv. "Africa", "Africans", "Hamites", "Rainmaker-king". Cf. más abajo, p. 38 n. 64. En cuanto a las ideas "primitivas" acerca del gobierno de jefes y reyes llenos de mana, y acerca del jefe como "sacro" portador de energías divinas y creadoras, y, posiblemente, como encarnación de un antepasado, véase, entre otros: Frazer, *Adonis, Attis, Osiris (The Golden Bough IV*, esa vasta colección de materiales que nunca perderá su valor, por mucho que las teorías y las interpretaciones puedan cambiar); Hocart, *Kingship*; van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, pp. 214ss; Widengren, *Religionens värld*<sup>2</sup>, pp. 254ss (que hace una generalización algo excesiva); Briem, *På trons tröskel*, p. 56, refiriéndose a Junod, *The Life of a South African Tribe*.

<sup>59</sup> Frankfort, *Kingship*, pp. 207ss, 212.

<sup>60</sup> Por lo que hace a la monarquía mesopotámica, véase Meissner, *Babylonien und Assyrien I*, pp. 45ss; Zimmern, *Die Vergöttlichung des Königs Lipit-Ishtar*; Christlieb Jeremias, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige*; Contenau, *La civilisation d'Assur et de Babylone*, p. 210; Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*; Eugnell, *Divine Kingship*, pp. 14ss; Widengren en *R.O.B.* 2, páginas 49ss; Frankfort, *Kingship*, pp. 215ss; de Fraine, *L'aspect religieux*.



Egipto en muchos aspectos. No estamos tratando aquí simplemente de dos variantes de una ideología acerca de la realeza común para todo el Oriente, sino de una diferencia básica de principio, pese a las numerosas semejanzas de detalle con los fenómenos egipcios.

“La tierra de los dos ríos” no tenía fronteras claramente definidas, y estaba, pues, abierta a las tribus nómadas del desierto y a las de las montañas del Norte y del Este. Dependía de la lluvia y del tiempo reinante; además, el Éufrates y el Tigris no eran, como el Nilo, fuentes periódicas y regulares de prosperidad, sino, con frecuencia, peligrosas y destructivas “fuerzas del caos”. Por consiguiente, tanto en la vida del hombre como en la visión que éste tenía de ella había mucho mayor peligro, incertidumbre y temor que en Egipto. En cualquier momento, las fuerzas del mal podían, por medio de la sequía, de inundaciones devastadoras o de los enemigos, amenazar con asolar “el mundo” una vez más. El culto no era, como en Egipto, afirmación de que las fuerzas de la vida hubieran sido reforzadas y la existencia estabilizada tras una perturbación momentánea durante la “transición”. Era un factor de vital importancia en una lucha a vida o muerte. Cada año, las fuerzas del caos *conseguían* imponerse, la naturaleza y la vida *morían* y quedaban a merced de las fuerzas de la muerte; y era entonces cuando había que emplear en el culto todos los recursos, a fin de que los dioses de la vida pudieran vencer una vez más a las fuerzas del caos y crear nuevamente el mundo <sup>61</sup>.

También en Mesopotamia, lo que está en juego en el culto es la vida. El objeto del culto es crear y salvaguardar la vida y su continuidad. Pero el individuo no tiene perspectivas de larga vida, como en Egipto: “cuando los dioses crearon al hombre, la parte que le dieron fue la muerte, mientras que ellos retuvieron la vida en sus propias manos”, dice la Epopeya de Gilgamés. La finalidad del culto es salvaguardar la continuidad de la vida del mundo, de la naturaleza y de la raza en “la tierra”. Pero incluso los dioses necesitan ser reforzados y renovados por medio del “servicio” y del “alimento” en que consisten los sacrificios. Los dioses crearon a los hombres para que llevaran a cabo ese servicio, y pusieron sobre ellos a un rey. Este es, desde luego, “el gran hombre” (en sumerio: LUGAL), pero, no obstante, un hombre como los demás. Su tarea es servir a los dioses <sup>62</sup> y cumplir su voluntad en la

<sup>61</sup> Cf. Frankfort, op. cit., pp. 4s.

<sup>62</sup> Cf. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, pp. 3, 34; Frankfort, op. cit., pp. 239, 332.

tierra. El arte mesopotámico, al contrario del egipcio, siempre representa al rey como caudillo de sus hombres, pero también como uno más de ellos: su ejército y sus servidores son activos compañeros de armas, y cooperan con él. Su relación con los dioses es de veneración, no de igualdad: él representa a su pueblo ante ellos <sup>63</sup>.

Esta concepción teológica concuerda con el origen sociológico e histórico de la monarquía mesopotámica. También allí, desde luego, encontramos un fondo de las ideas primitivas comunes acerca del jefe lleno de mana y dirigente del culto, en quien se concentra el "poder" de la comunidad, y que es el conducto a través del cual la vida y la fuerza divinas se transmiten a la comunidad <sup>64</sup>.

La monarquía se desarrolló en las primeras ciudades sumerias a partir de una primitiva democracia patriarcal dirigida por los ancianos <sup>65</sup>. El verdadero "señor" es el dios de la ciudad, a quien se considera propietario de las tierras comunes pertenecientes a la tribu y a la ciudad. Parece ser que, en un principio, el rey (el gran hombre) era uno de los ancianos, a quien se designaba como jefe en una situación particularmente peligrosa o importante. Su autoridad duraba solamente hasta el momento en que la misión encomendada se cumpliera <sup>66</sup>. Tras él se situaba la congregación del templo, la comunidad de ciudadanos. Incluso en la comunidad de los dioses se confería la realeza a Marduk, de acuerdo con la Epopeya de la Creación, como resultado de una decisión tomada por la asamblea de los dioses <sup>67</sup>. Pero el dios de la ciudad se sitúa detrás de la congregación. El rey habrá de desempeñar su cargo precisamente a instancia suya, y para defender su tierra, su templo y su congregación <sup>68</sup>. Así vemos cómo, incluso después de la aparición del gobierno personal permanente, en general los gobernantes no se llaman a sí mismos "reyes", sino "vice-gerentes" (en sumerio, ENSI; en acadio, *iššakku*) y sacerdotes (*šangû*) del dios de la ciudad <sup>69</sup>. El verdadero rey es el dios de la ciudad <sup>70</sup>. Cuando la ciudad-estado se extiende y somete a otras ciudades, cada una con su ENSI, y cuando la posición del rey, basada en la

<sup>63</sup> Frankfort, op. cit., pp. 8s, 224s.

<sup>64</sup> Cf. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, pp. 115ss, 191-241; Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*, y *The Golden Bough*, pp. 264ss; Hocart, *Kingship*; y otros. Cf. más arriba, p. 36 n. 58.

<sup>65</sup> Frankfort, op. cit., pp. 215ss.

<sup>66</sup> Véase Jacobsen en *J.N.E.S.* 5, 1943, pp. 159ss.

<sup>67</sup> Frankfort, op. cit., p. 236.

<sup>68</sup> Frankfort, op. cit., pp. 221s.

<sup>69</sup> Cf. Labat, *Royaute*, pp. 1ss; Frankfort, op. cit., p. 223.

<sup>70</sup> Frankfort, op. cit., p. 221.

fuerza, adquiere mayor carácter militar y político, puede surgir en la práctica una distinción entre el rey y el sacerdote vice-gerente; pero el rey sigue siendo el vínculo de unión entre el dios y la comunidad. Tiene un carácter sacro, puesto que es un intermediario entre el dios y el pueblo <sup>71</sup>.

En Mesopotamia, el rey siempre mantuvo esa relación estrecha y distintiva con la deidad, y el concepto de la misma fue moldeado por ideas teológicas acerca de la realeza. La monarquía era, en Mesopotamia, una institución sagrada, y el rey compartía el carácter sacro de la institución hasta el punto de que cabe hablar de su divinidad <sup>72</sup>. Esto explica igualmente el hecho de que algunos de los reyes de las mayores ciudades-estado pusieran el signo equivalente a "dios" (el ideograma divino) delante de sus nombres <sup>73</sup>. Era mucho menos frecuente representar al rey, en las manifestaciones artísticas, con los atributos de un dios —con cuernos, por ejemplo—, o dándole una estatura sobrenatural. En general, se le presenta como a un hombre entre los hombres <sup>74</sup>. Puesto que el rey babilónico está dotado de poderes y cualidades propios de un dios, se le puede considerar como a un ser "divino"; pero no es un "dios" en el mismo sentido que los faraones. La atribución de una índole divina, expresa en el uso del ideograma de la divinidad y de otros símbolos, es, relativamente, tan poco frecuente que nos es lícito sospechar la existencia de un influjo egipcio que, sin embargo, no hubiera alterado la genuina concepción babilónica.

Como ya dijimos, el rey es el vice-gerente y comisionado de los dioses, ya sea de los de la ciudad, ya sea, en los estados más extensos, del dios supremo. De acuerdo con la voluntad del dios, administra y gobierna todo el territorio, que es, en realidad, propiedad del dios, o el mundo y la humanidad, creados por los dioses para su servicio (véase más arriba p. 38). Los dioses tenían presente la idea de la monarquía desde el momento de la crea-

<sup>71</sup> Labat, op. cit., p. 8.

<sup>72</sup> Labat, op. cit., pp. 361ss.

<sup>73</sup> Labat, op. cit., p. 8; Frankfort, *Kingship*, pp. 224ss. El primero es Naram-sin, de la dinastía acadia; luego, los reyes de la tercera dinastía de Ur, y varios reyes de Isin, Rim-sin de Larsa en los últimos años de su vida, Samsu-iluna, de la dinastía de Hammurabí, y unos cuantos reyes cassitas. Los reyes asirios y neo-babilónicos nunca lo emplean. Estas tendencias a la deificación nada tienen que ver con costumbres "semíticas", como parece pensarlo Labat; desaparecen con el predominio semítico en Babilonia. Tumpoco son (como Frankfort lo indicaba en op. cit., pp. 224s) consecuencia de concepciones sumarias básicas y los comienzos de la monarquía. Debe haber, pues, una razón especial que las explique, y de ello nos ocuparemos más adelante.

<sup>74</sup> Frankfort, op. cit., pp. 3ss, 224s; cf. más arriba, p. 38.

ción, si bien no se trata, como en Egipto, de un elemento fundamental del propio orden cósmico<sup>75</sup>. Desde el primer momento, las poderosas insignias de la realeza estaban colocadas “ante el trono del dios Anu”<sup>76</sup>. Entre los reyes míticos primitivos encontramos también a dioses como Tammuz, Etana y Gilgamés<sup>77</sup>. El rey es soberano “de la tierra” (es decir, de todo el mundo de los hombres), de “las cuatro regiones del mundo” (*šar kibrāt irbitti*), del universo (*šar kiššati*): los dos últimos títulos pertenecían originariamente a los dioses<sup>78</sup>. En términos teológicos, esto quiere decir que la realeza llegó desde el cielo como un poder sobrenatural encarnado en las insignias reales, en la corona (tiara) y en el cetro<sup>79</sup>.

La idea dominante es la de que el rey ha sido designado y elegido por los dioses<sup>80</sup>, llamado por su nombre y dotado de poderío, “pensado” de antemano “en el corazón del dios”; él es el hombre “según el propio corazón del dios”, y así sucesivamente<sup>81</sup>. Esta idea puede expresarse en diferentes formas mitológicas. Gudea de Lagash se llama a sí mismo “el pastor previsto por (el dios) Ningirsu, constantemente observado por (la diosa) Nanshe, dotado de fuerza por (el dios) Nindar, el hombre descrito (?) por (la diosa) Baba, nacido de (la diosa) Gatumdug, dotado de dignidad y del cetro sublime por (el dios) Ig-alima, bien provisto del soplo de la vida por (el dios) Dunshagar; él es aquél a quien su dios (especial) Ningishzida ha presentado a la asamblea con la cabeza (orgullosamente) levantada”<sup>82</sup>. El rey ha sido amantado por diosas e instruido por dioses<sup>83</sup>.

De acuerdo con una tendencia religiosa general, se suele considerar esta elección divina del rey como algo predestinado<sup>84</sup>. Nabonidus dice que los dioses Sin y Nergal le destinaron para el mando cuando aún estaba en el vientre de su madre; y Assurbanipal dice que su nombre había sido pronunciado para la realeza desde tiempo inmemorial. Esta predestinación puede datar incluso del tiempo de la creación. En la introducción del Código de Hammurabí se declara que cuando los grandes dioses Anu y Enlil crearon el mundo, “ellos también pronunciaron mi nombre”,

<sup>75</sup> Frankfort, op. cit., pp. 231s.

<sup>76</sup> Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, p. 34.

<sup>77</sup> Véase Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, pp. 439ss.

<sup>78</sup> Frankfort, op. cit., p. 228.

<sup>79</sup> Op. cit., pp. 237ss.

<sup>80</sup> Op. cit., p. 229.

<sup>81</sup> Op. cit., p. 238.

<sup>82</sup> Estatuto de Gudea B II, 8ss; véase Frankfort, op. cit., p. 238.

<sup>83</sup> Frankfort, op. cit., pp. 300s; Lubut, *Royaute*, pp. 58, 63ss.

<sup>84</sup> Frankfort, op. cit., pp. 238s.

es decir, como futuro rey, del mismo modo que decidieron, en aquel entonces, el destino del mundo y "pronunciaron el nombre de Babilonia", o sea, decretaron que Babilonia había de ser la capital del mundo. No se trata aquí de la pre-existencia del rey ni de si, como hemos dicho, "la entronización de un rey es siempre repetición de un acto primitivo"<sup>85</sup>, sino de una expresión singular y desacostumbradamente radical de la creencia religiosa en la predestinación, y de la alta estimación del hecho que va implícita en esa creencia<sup>86</sup>. Esto es evidente por la misma alternancia de dicha expresión con la idea de elección desde el nacimiento<sup>87</sup>.

Tampoco la idea de que el rey "naciera" de tal o cual diosa, o fuera "hijo" de tal o cual dios, o fuera "el hombre que es hijo de su dios", etc., es sino<sup>88</sup> una expresión "mitopoeica" de la idea de elección y de la íntima relación entre el rey y el dios que la elección establece. Esto queda evidenciado, por ejemplo, en las diversas ideas que expresa el citado pasaje de Gudea<sup>89</sup>, así como en la declaración del rey asirio Assurbanipal acerca de su propia persona: él "había nacido entre montañas desconocidas", y la diosa Ishtar le trajo de allá para que fuera "pastor de hombres"<sup>90</sup>. En realidad, era hijo legítimo del rey Shamshi-adad y había nacido en el palacio real. El mito del nacimiento del dios solar se utiliza aquí para expresar una elección y predestinación divinas. Tampoco implica otra cosa, por ejemplo, el hecho de que algunas veces, al invocar al dios, el rey diga: "Yo no tengo madre; tú eres mi madre. No tengo padre; tú eres mi padre"<sup>91</sup>. Ello no quiere decir

<sup>85</sup> Véase nota adicional II.

<sup>86</sup> En general, parece ser característico del modo de expresión religioso y de su relación con el pensamiento "mitopoeico", el que prefiera emplear categorías de tiempo para expresar juicios de valor. Lo antiguo es bueno y "justo". La edad y el origen primitivo son prueba de alto valor.

<sup>87</sup> Así, pues, nos encontramos aquí, por usar la terminología teológica posterior, ante la "pre-existencia ideal" del rey en el designio divino. Seguramente esta idea no se originó en la elevación anual del rey a su cargo, que se relacionaba con la re-creación anual del mundo y la reiterada experiencia de la situación primitiva. Podemos deducir demasiadas cosas de la vivencia del culto. La misma estimación religiosa de vocación aparece, expresada en términos de predestinación, en la afirmación de que Yavé designó a Jeremías para profeta "antes de que te formara en el vientre" (Jer 1,5).

<sup>88</sup> Véase Engnell, *Divine Kingship*, Índice, s.v. "Son of the God" ("Hijo del Dios"); Labat, *Royauté*, pp. 51ss.

<sup>89</sup> Cf. Frankfort, *Kingship*, pp. 238ss.

<sup>90</sup> Op. cit., p. 239; Mowinckel, *Kongesalmerne*, pp. 30s.

<sup>91</sup> Cil. de Gudea A II, 6s; Engnell, *Divine Kingship*, p. 16, deduce demasiadas cosas del lenguaje.

que fuera concebido o naciera de la deidad en un sentido literal y metafísico, sino que da una vívida expresión al hecho de que su único apoyo es el dios <sup>92</sup>. La filiación del rey no se entiende metafísicamente, como en Egipto. No es “hijo” de un dios en particular, sino que se le puede considerar como hijo de todos los dioses y diosas. El dios es su “creador”, él le “ha dado el ser”; pero el dios o diosa no le ha “engendrado”, no le ha “concebido”, sino que le ha “formado con sus manos en el vientre materno” <sup>93</sup>. Existe una diferencia entre este modo de traer al mundo y la relación física de padre o madre <sup>94</sup>.

El carácter de hijo entraña una estrecha relación de confianza y obediencia. Como “hijo”, el rey es objeto de cuidados, de amor y de protección por parte del dios o de la diosa (o de todos los dioses); y él, a su vez, les debe obediencia filial en servirles. Se le escoge como hijo; pero, en la mentalidad babilónica, eso significa que su relación con ellos se considera de adopción <sup>95</sup>. De hecho, la fórmula utilizada para la adopción es: “Tú eres mi hijo, a quien yo he engendrado” <sup>96</sup>.

La idea de la elección divina del rey aparece, en forma puramente mítica, en relatos acerca de varios antiguos reyes babilónicos (en parte, reyes míticos de la más remota antigüedad) o de legendarios fundadores de dinastías, en el sentido de que crecieron como favoritos de los dioses y en los jardines de éstos. Esto es, indudablemente, un reflejo de la función cúltica real de cuidar del árbol de la vida, o su contraparte religiosa, y hacerle crecer, lo que equivalía a garantizar la vida y la seguridad en la tierra y para los hombres <sup>97</sup>.

<sup>92</sup> La expresión de Engnell, “divinización desde el nacimiento” (v.g., *Divine Kingship*, p. 17), lo mismo que “identidad con el dios”, es, pues, equívoca. También Labat aconseja que no se haga demasiado caso de las formas míticas (*Royauté*, pp. 55ss).

<sup>93</sup> Frankfort, op. cit., p. 300.

<sup>94</sup> Labat, op. cit., p. 58; pero véase también p. 49 de este libro.

<sup>95</sup> Frankfort, op. cit., pp. 299ss; Labat, op. cit., pp. 55s. Tampoco las fuentes citadas por Christliebe Jeremias (*Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige*, pp. 5ss) prueban otra cosa más que el rey era adoptado y criado por los dioses.

<sup>96</sup> Véanse las referencias en Gunkel, *Die Psalmen*, p. 7 (sobre el Sal 2,7).

<sup>97</sup> Widengren, *Religionens värld*<sup>3</sup>, p. 138; *R.O.B.* 2, 1943, pp. 58ss. Cabe pensar que se hallen presentes aquí algunas ideas extraídas del mito del *Urmensch*; véase más abajo, p. 63 n. 222. Puede ser que, a veces, lo mítico encubra la realidad política; el rey en cuestión era, originariamente, un sacerdote y el “gobernador” del dios (ENSI, *iššakku*) en el templo principal de la ciudad estado, o un príncipe feudatario que había alcanzado la dignidad real.

La elección del rey denota que éste tiene una vocación y una labor definidas: las de representar a los dioses ante los hombres y viceversa <sup>98</sup>. Precisamente eso es lo que significa la expresión de que ha sido “enviado” por los dioses <sup>99</sup>. Evidentemente, no se trata de que el rey venga del cielo o del mundo de los dioses <sup>100</sup>. La vocación es determinada, normalmente, por un oráculo, y los dioses limitan su elección, por lo regular, al círculo familiar del soberano reinante, pero no están inevitablemente comprometidos a ello. En realidad, era con frecuencia el resultado de la lucha por el poder entre los pretendientes al trono lo que determinaba quién había de ser el elegido y enviado de los dioses <sup>101</sup>. Este recibía la fuerza divina, de hecho, en el momento de su designación como heredero del trono, y al ser coronado <sup>102</sup>. Las insignias reales, corona y cetro, eran “divinas”. Estaban cargadas de poder, y lo transmitían; se las podía considerar, a la manera mitopoeica, como dioses. Los sumerios se referían a las diosas Ninmenna y Ninpa, “la Señora de la Corona” y “la Señora del Cetro” <sup>103</sup>. En el momento de la coronación, el rey adquiere una nueva naturaleza, expresada por un nombre nuevo <sup>104</sup>. Por ejemplo, asume el mando por autoridad del rey Assur <sup>105</sup>, como hombre dotado de características divinas, pero hombre a pesar de todo <sup>106</sup>.

El rey es el intermediario entre los dioses y los hombres. Por medio de oráculos (pedidos o enviados), debe descubrir la voluntad de los dioses y cumplirla en la tierra. Ha de representar a los hombres ante los dioses, y gobernar su reino conforme a la ley de los dioses <sup>107</sup>. Luego es también, en principio, sacerdote (*šangû*) <sup>108</sup>, pese a la existencia de sacerdotes profesionales <sup>109</sup>.

<sup>98</sup> Cf. Frankfort, op. cit., pp. 252, 258ss.

<sup>99</sup> Véase Widengren en *R.O.B.* 2, 1943, pp. 69ss.

<sup>100</sup> En relación con la idea de “ser enviado” que tenían los semitas, véase E. von Dobschütz en *J.B.L.* 41, 1922, pp. 212ss. Naturalmente, la expresión no se emplea en modo tan específico que nos permita deducir de ella ideas acerca del envío de los profetas, o sobre el Mesías como un enviado, lo que sí parece pensar Widengren. La palabra es, indudablemente, un término natural aplicable a cualquiera que tenga una misión divina.

<sup>101</sup> Frankfort, op. cit., pp. 243ss.

<sup>102</sup> Op. cit., p. 245.

<sup>103</sup> Op. cit., pp. 245ss.

<sup>104</sup> Op. cit., p. 246.

<sup>105</sup> Op. cit., loc. cit. La interpretación que hace Engnell del grito de homenaje emitido por el cortejo de la coronación, “Asur es rey” (*Divine Kingship*, p. 17), invierte el sentido.

<sup>106</sup> Frankfort, op. cit., p. 248.

<sup>107</sup> Op. cit., pp. 252, 258ss.

<sup>108</sup> Op. cit., loc. cit.; Labat, *Royauté*, pp. 131ss, cf. pp. 300ss.

<sup>109</sup> Labat, op. cit., pp. 134s.

que, en la práctica, realizan la labor cotidiana y rutinaria que forma parte de sus obligaciones. El rey es su jefe <sup>110</sup>, y, en todas las ocasiones importantes, asume el papel dirigente en el culto, en el cual desempeña importantes funciones tanto en las festividades anuales, cuanto en las de penitencia y expiación. También recibe oráculos directamente: por ejemplo, a través de sueños en el templo <sup>111</sup>. Dirige sacrificios y ejecuta ritos. Con respecto a los dioses, es su "siervo", está subordinado a ellos y de ellos depende <sup>112</sup>. El dios es su "rey" y "señor". Mas el título de siervo también denota que tiene una labor que realizar por mandato del dios. Los dioses y el rey están unidos por poderosos vínculos. Los dioses le visitan en su palacio, y él les escribe cartas sometiéndoles sus preocupaciones <sup>113</sup>.

No obstante, también representa al pueblo ante los dioses y es responsable de las relaciones entre dioses y pueblo <sup>114</sup>. Tiene que expiar y purgar los pecados del pueblo, y ha de someterse personalmente a los ritos propiciatorios <sup>115</sup>. Podía suceder, incluso, que tuviera que morir por los pecados y la impureza del pueblo. Por esta razón, los asirios tenían un "rey sustituto" (*šar pûhi*) cada vez que el país se veía amenazado por el desastre. Por ejemplo, él tenía que asumir los peligros de presagios funestos, con el fin de conjurar los dictámenes que amenazaban al rey o de los cuales ya había sido víctima <sup>116</sup>. Esto puede ser una supervivencia de la primitiva concepción del rey como hombre lleno de mana, que lleva en su propia persona la fuerza creadora de buena fortuna para toda la comunidad, y que debe morir cuando la experiencia demuestra que ese poder le ha abandonado. También se advierte esta mentalidad entre los antiguos escandinavos <sup>117</sup>.

Así, pues, vemos que aun la actitud religiosa del rey para con los dioses difiere en Mesopotamia de la de Egipto <sup>118</sup>. El concepto que se tiene del rey queda perfectamente evidenciado por su po-

<sup>110</sup> Labat, op. cit., pp. 202ss; Frankfort, op. cit., p. 252.

<sup>111</sup> Labat, op. cit., pp. 147s, 255ss; Frankfort, op. cit., pp. 251ss.

<sup>112</sup> Frankfort, op. cit., pp. 255ss.

<sup>113</sup> Op. cit., p. 266.

<sup>114</sup> Op. cit., pp. 258ss.

<sup>115</sup> Op. cit., pp. 260ss.

<sup>116</sup> Labat, op. cit., pp. 103ss, 353ss; Frankfort, op. cit., pp. 262ss.

<sup>117</sup> Cf. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, páginas 115ss; cf. p. 217. La presentación que Hooke hace de esta idea (*The Origins of Early Semitic Ritual*, pp. 10ss) acusa una generalización teórica indebida, pues le da una aplicación más amplia que la que tenía en Mesopotamia.

<sup>118</sup> Frankfort, op. cit., pp. 267s. Esta interpretación, más moderada, del rey sacro de Babilonia y Asiria es sostenida igualmente por Ravn en *Illustreret Religionshistorie* <sup>2</sup>, pp. 148ss.



sición en el culto <sup>119</sup>, especialmente en las grandes fiestas del Año Nuevo, cuyo ritual conocemos por la festividad babilónica de Marduk, que tenía lugar en el equinoccio de primavera <sup>120</sup>. Hemos visto, pues, que la base de la vida de la sociedad es el establecimiento y el mantenimiento de la armonía reinante entre las fuerzas de la vida, y que la sociedad ha de ser sustentada por las fuerzas positivas de la existencia, los dioses y su fuerza vital <sup>121</sup>. Mas no se consideraba esta armonía como algo estable e inherente al propio orden cósmico, sino dependiente de la con frecuencia inescrutable voluntad de los dioses. Estos “determinaban el destino” de las tierras y de los pueblos según les parecía. Se admitía que su voluntad era “recta” y “justa”, sólo que, muchas veces, el entendimiento humano no acertaba a distinguir lo justo de lo injusto <sup>122</sup>. El culto era un sistema intuido por los dioses mismos para permitir a los hombres conocer su voluntad, servirlos y obtener su asistencia.

Pero también en el mundo de los dioses es preciso restaurar la armonía. En un principio, los dioses derrotaron a las fuerzas del caos y de la muerte, mas estas fuerzas escapan de nuevo cada año y amenazan la vida con sequías, inundaciones y otros males, llenándola así de peligros. Los cambios que se verifican en la vida de la naturaleza demuestran que, a veces, el dios mismo cae en poder de las fuerzas del caos. Esto no se refiere únicamente a los dioses de la fertilidad y de la vegetación propiamente dichos. También los grandes dioses, como Marduk, pueden caer en poder de las fuerzas de la muerte y permanecer “prisioneros” en “la montaña” <sup>123</sup>. “El dios doliente” es un aspecto esencial de los dioses mesopotámicos, no sólo de Tammuz, dios de la fertilidad, sino igualmente de todos los demás dioses de las fuerzas de la vida, los cuales, en realidad, son idénticos a él en cuanto a su índole; a veces, son simplemente Tammuz con otros nombres, o, por lo menos, se les podría identificar fácilmente con él <sup>124</sup>. En el período

<sup>119</sup> Véase el sumario de la obra de Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual*, pp. 6ss.

<sup>120</sup> Véase Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest I-II*; Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*; Frankfort, *Kingship*, pp. 313ss. Para referencias más detalladas a la literatura, véase Engnell, *Divine Kingship*, pp. 201s.

<sup>121</sup> Frankfort, op. cit., pp. 103, 277.

<sup>122</sup> Op. cit., pp. 278ss.

<sup>123</sup> Véase nota adicional III.

<sup>124</sup> Frankfort, *Kingship*, p. 288. En general, un dios no está originalmente limitado a ningún proceso natural particular, sino que es, desde el principio y siempre, simplemente “un dios”, es decir, un ser que representa toda la vida, el poder y la santidad que la sociedad necesita para su existencia, las fuerzas de la naturaleza, las instituciones e ideales de

más caluroso del verano, la naturaleza misma demuestra que el dios se ha ido, está “muerto”, “prisionero”, “vencido”, ha “descendido”, etc. Su contraparte es la diosa madre, diosa de la fertilidad, su “madre”, o “hermana”, o “amada”, la cual le llora, le busca y, por fin, le encuentra y le libera <sup>125</sup>. El dios moribundo o doliente que recobra la vida representa aquella porción de la fuerza total de la naturaleza que crea y genera la vida en las plantas, los animales y los hombres <sup>126</sup>.

En Babilonia, como en todo el Oriente, se consideraba la principal festividad del año como una verdadera nueva creación del mundo, una liberación del dominio de las fuerzas caóticas que, una vez más, habían asolado la naturaleza y dado muerte al dios de la fertilidad, habían mantenido “prisionero” a Marduk, y ahora amenazaban con destruir la vida y el orden. El advenimiento del dios, su victoria y resurrección o liberación conseguidas gracias a eficientes ritos, significan, pues, que el mundo ha sido creado de nuevo. El mito de la creación es el *muthos* de la festividad. En épocas posteriores, la épica poética de la creación es su “lección” o “leyenda” <sup>127</sup>, y el “drama” cúlrico es una presentación visible y más o menos simbólica de lo que está sucediendo; así, puesto que “sucede” en el drama, se convierte en realidad <sup>128</sup>.

El rey desempeña un importante papel en dicho drama. Para los dioses y para la sociedad, él es “un agente que proporciona a la comunidad el privilegio de una armoniosa integración en la naturaleza” <sup>129</sup>, en el orden y las fuerzas de la existencia. Su misión es particularmente importante en el día de la expiación, el quinto de los doce días que dura la festividad <sup>130</sup>. Ese día, el rey ha de renunciar a su ministerio y dejarlo en manos del dios, para volver a recibirlo de él después, recobrando así su dignidad real. En nombre del pueblo, tiene que hacer, en primer lugar, penitencia, verse despojado de sus insignias reales, someterse a un trato humillante a manos del Sumo Sacerdote, hacer una confesión en la

la sociedad y la armonía sagrada que éstas expresan y mantienen. Cf. op. cit., p. 279.

<sup>125</sup> Frankfort, op. cit., p. 283.

<sup>126</sup> Op. cit., pp. 285s.

<sup>127</sup> Para el mito de la creación como leyenda cúlrica en Egipto, véase Kees en *N.G.W.G.*, 1930, pp. 345ss; en Babilonia, Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, pp. 63, 96, 99, 104; Frankfort, *Kingship*, p. 319; en Israel, *Ps.St.* II, pp. 45ss; Humbert en *R.H.Ph.R.* 15, 1935, pp. 1-27.

<sup>128</sup> Véase *Ps.St.* II, pp. 19ss, y art. “Drama, religionsgeschichtlich”, en *R.G.G.* <sup>2</sup>.

<sup>129</sup> Frankfort, op. cit., p. 318.

<sup>130</sup> Labat, *Royauté*, pp. 240ss, 323ss; Frankfort, op. cit., pp. 319ss, 409 n. 14.

que asegure no haber pecado, no haber descuidado el culto al dios, no haber "agraviado a Babilonia", etc. Seguidamente recibe la promesa de favor de Marduk, se le vuelve a ataviar con la corona y el cetro, y queda de nuevo elevado a la dignidad real. El rito es una ceremonia penitenciaría que, además, simboliza las más oscuras profundidades del estado de caos y degradación. Todo el orden establecido de la existencia se ha desintegrado, incluso la realeza, que fue instituida por los dioses para ayudar a mantener la armonía de la vida. Pero, al propio tiempo, el rito significa la "absolución", el comienzo de la restauración de la sociedad y de su "mundo" a través de la rehabilitación de su representante y de la restitución de su vínculo con los dioses. La fiesta del Año Nuevo es, asimismo, una repetición del acto de coronación del rey, como lo evidencia el hecho de que el primer año de su reinado se contara oficialmente a partir de la festividad del Año Nuevo subsiguiente a la muerte de su predecesor. El resto del año anterior era "el comienzo de su reinado", su *rêš šarrūti* <sup>131</sup>.

Por medio de los ritos de penitencia y lamentación, tanto el rey como el pueblo comparten la experiencia del encierro y humillación de Marduk que han motivado estos ritos <sup>132</sup>. El rey encabeza la procesión "en busca del dios prisionero" <sup>133</sup>. En Asiria, el rey "representa" de este modo al dios Ninurta, el cual desempeña entonces el papel del hijo de Marduk, Nahu, en la liberación del dios. Pero ello no quiere decir que el rey "sea" Ninurta en sentido literal <sup>134</sup>. El es su representante visible y héroe del drama cúlrico, del mismo modo que, normalmente, representa a los dioses ante los hombres.

Así se celebra la "liberación" de Marduk de los infiernos y su "resurrección", fijándose una vez más el destino, en la asamblea de los dioses, tras recuperar Marduk su poderío. El rey desempeña el papel de "maestro de ceremonias" <sup>135</sup> en esta asamblea

<sup>131</sup> Véase Dürr en *Theologie und Glaube* 20, 1928, pp. 313ss.

<sup>132</sup> Frankfort, op. cit., pp. 321s.

<sup>133</sup> Op. cit., p. 324.

<sup>134</sup> Cf. el comentario, K.A.R., 307; véase Labat, op. cit., p. 245. Aquí leemos: "El rey, que es portado fuera de Ekur con la corona de oro sobre su cabeza y está sentado en el trono para que le puedan portar, y que camina (*sic*) hasta el palacio, (ése es) Ninurta, que ha vengado a su padre". Mas esto no puede querer decir que el rey *sea* literalmente Ninurta, sino que esta parte del ritual de la festividad *significa* o *simboliza* que Ninurta ha salido victorioso. El comentario da una interpretación teológica y simbólica de toda clase de detalles del ritual. Lecmos en él, por ejemplo, que los "caballos que han sido enyugados" son "los cetros de Zu" (es decir, el ave de la tempestad, que representa aquí a las fuerzas caóticas). Es evidente que los caballos no *encarnan* los cetros.

<sup>135</sup> Frankfort, op. cit. p. 325.

de los dioses. Es su función personal la de un sacerdote regio, no la de un ser divino.

También aparece el rey como caudillo en la campaña de los dioses contra las fuerzas del caos. En Asiria, a veces representa al dios principal, Assur, o a su hijo Ninurta, en el carro de guerra <sup>136</sup>. También esto ha de entenderse, indudablemente, como una representación y no como una identificación real del soberano con el dios. De hecho, la idea expresada era que tanto el rey como el dios estaban presentes <sup>137</sup>. El rey es, por decirlo así, el comandante del ejército divino en este combate de *ragnarok* (el juicio de los dioses en la antigua mitología escandinava) <sup>138</sup>.

El punto culminante de la procesión es una representación simbólica de la victoria sobre Tiamat-Caos <sup>139</sup>. El rey toma parte en toda ella como agente indispensable del dios, a través del cual la sociedad humana goza de los beneficios de la victoria <sup>140</sup>. El es el vínculo entre los dioses y los hombres, y a ambos representa. Lo que sucede al rey simboliza lo que ocurrió al dios. Cuando el rey es transportado triunfalmente sobre su trono desde el templo al palacio, ello significa que "Ninurta ha vengado a su padre" <sup>141</sup>.

Otra parte de la festividad la constituía el "matrimonio sagrado", símbolo efectivo de la renovación de la vida <sup>142</sup>. En él, el rey se presenta a veces (pero no siempre, ni siquiera por regla general) como consorte de la diosa, elegido por ella misma; y, en su unión íntima con ella, obtiene, en nombre de la comunidad, una porción de la fuerza fertilizadora divina, que luego transmite a la comunidad entera.

El rey no asume esta función porque el drama cáltico presu-

<sup>136</sup> Op. cit., p. 327.

<sup>137</sup> El rey Senaquerib tenía retratada esta escena ritual sobre las puertas de cobre de la casa (templo) de la Festividad del Año Nuevo que se hallaba en Asur, describiendo lo representado mediante una inscripción; véase Frankfort, op. cit., p. 327. A mí me parece lo más natural interpretar el texto en el sentido de que tanto el dios como el rey están representados, en pie, en el carro de Asur. Lo confirma el comienzo de la lista de dioses que tomaban parte en la procesión: "Imagen de Asur, yendo a la guerra contra Tiamat; imagen de Senaquerib, rey de Asiria". Esto parece denotar dos imágenes, una del dios y otra del rey.

<sup>138</sup> En el estudio del comentario acerca del ritual de la festividad llevado a cabo por Labat, K 3476 (*Royauté*, pp. 241ss), no hallo indicio alguno de que el rey fuera la encarnación de Marduk. El rey efectúa los ritos simbólicos y desempeña su función de representante del dios, pero nada más. El mismo Labat (op. cit., pp. 244s) ha tenido que admitir la posibilidad de esta interpretación.

<sup>139</sup> Frankfort, op. cit., pp. 327s.

<sup>140</sup> Op. cit., p. 328.

<sup>141</sup> Véase más arriba, p. 47 n. 134.

<sup>142</sup> Labat, op. cit., pp. 115ss, 247ss; Frankfort, op. cit., p. 295.

ponga que se haya convertido en el dios mismo resucitado, sino porque, en ciertas ocasiones, la diosa le “elige”, quizás por medio de un oráculo <sup>143</sup>. Entonces representa, indudablemente, a Tammuz <sup>144</sup> o a Marduk, pero en calidad de delegado suyo. En todavía mayor medida representa a la sociedad humana <sup>145</sup>, la cual, a través de él y de su divinización en el culto, participa de la fuerza vital renovada de Tammuz <sup>146</sup>. En ese momento “es” también “hijo”, “amante” y “marido” de la diosa. Por esa razón, se le llama “Tammuz” en los himnos cúlticos, de lo que tenemos referencia, por ejemplo, en relación con el rey Idin-Dagan de Isin <sup>147</sup>. El experimenta lo mismo que Tammuz experimentó, y, en consecuencia, se llena de la misma fuerza vital del dios, de su misma facultad de crear y transmitir la vida, lo cual queda atestiguado por la resurrección de Tammuz y por su unión con la diosa. Ahora bien, él vive esta experiencia como representante del género humano. Es la diosa quien toma la iniciativa del acto nupcial, y, aun entonces, el rey sigue siendo su “siervo” <sup>148</sup>.

Nos es lícito asumir que también este rito provenga de la “primitiva” concepción del gran jefe lleno de mana, cuyo mana es renovado gracias al trato sexual inmediato con la diosa. De ser así, es aún más evidente que no podemos referirnos en este caso a una “identificación” efectiva del rey con Tammuz.

Una asociación tan íntima con la diosa da, naturalmente, al rey en cuestión un sello duradero de divinidad. Y existen buenas razones para creer que fueran precisamente aquellos reyes elegidos para ser desposados por la diosa los que continuaran considerándose divinos y pusieran el ideograma divino delante de sus nombres <sup>149</sup>.

Aquí tenemos, pues, el punto de partida para un ulterior desarrollo de la idea. No existe más que un solo ejemplo de la idea de que el rey fuera un vástago físico del dios y de la diosa <sup>150</sup>. En particular cuando uno de los reyes sometía a otras ciudades-estado era natural, por razones políticas, que hiciera hincapié en su

<sup>143</sup> Frankfort, op. cit., p. 297.

<sup>144</sup> Cf. el himno al rey Shu-Sin de Ur, traducido y comentado por Falkenstein en *Die Welt des Orients* 2, 1947, pp. 43ss.

<sup>145</sup> Frankfort, op. cit., p. 297.

<sup>146</sup> Op. cit., pp. 296, 299; Lahat, op. cit., p. 280.

<sup>147</sup> Frankfort, op. cit., pp. 295ss; Lahat, op. cit., p. 249s. Para los himnos sumerios de homenaje al rey, véase también Kramer, en *B.A.S.O.R.* 88, Dic. 1942, pp. 103s.

<sup>148</sup> Frankfort, op. cit., p. 297.

<sup>149</sup> Op. cit., pp. 297ss; véase más arriba, p. 39.

<sup>150</sup> Frankfort, op. cit., p. 301 (Eannatum de Lagash).

carácter divino en relación con sus vasallos <sup>151</sup>. Podía suceder, entonces, que el vasallo erigiese un templo a su divino soberano, como lo hizo un vice-regente de Ur para “su dios”, el rey Shu-Sin de Ur. Lo mismo hizo Ituria, gobernador de Eshnunna, para el rey Shu-Sin: después de la liberación, Ituria lo modificó y convirtió en parte de su propio palacio <sup>152</sup>. Dungi de Ur recibió una vez el título de “el dios de su país” <sup>153</sup>. El propio gran rey Ham-murabi fue llamado “dios de reyes” <sup>154</sup>. También sabemos que se adoró a las estatuas regias <sup>155</sup>. En la mentalidad de los primitivos, era normal considerar la imagen de una persona como soporte de la fuerza de su ser y de su alma, y como perfecta representación de la persona misma. Cuando se elevaba la estatua del rey en el templo de la deidad, se hacía con el fin de que representase constantemente al propio rey “ante el dios”, se le recordase y obtuviese la intercesión del dios en nombre del rey. Así, el rey Gudea alecciona a su estatua por medio de la inscripción: “Estatua, di a mi rey” (es decir, al dios). La “vida” del rey está depositada en la estatua; mas la “vida” necesita que se la alimente mediante sacrificios de comida y bebida. No se consideraba realmente a estas estatuas como dioses <sup>156</sup>, pero una estatua así dotada de fuerza vital podía ser invocada, a veces, con presentes, a fin de que intercediera ante los dioses <sup>157</sup>. Podía parecer al hombre del pueblo que el poderoso rey “divino” se encontrara en la misma posición que los dioses, por cuanto el favor de éstos llegaba a las gentes a través de aquél. El hombre común gozaba de protección y vida a la “sombra” del rey “divinal”, del mismo modo que el rey vivía bajo la protección de la “sombra del dios” <sup>158</sup>. Es, pues, fre-

<sup>151</sup> Op. cit., pp. 301s.

<sup>152</sup> Op. cit., p. 302. Christliebe Jeremias, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige*, p. 17.

<sup>153</sup> Jeremias, op. cit., p. 16.

<sup>154</sup> Frankfort, op. cit., p. 302.

<sup>155</sup> Frankfort, op. cit., pp. 302ss; Jeremias, op. cit., pp. 13, 15, 17, 18.

<sup>156</sup> Las ofrendas a los dioses se citaban como “(ofrenda) al dios X”, mientras que los presentes a la estatua real se citaban como “a la estatua del rey Y”, sin ideograma divino; véase Frankfort, op. cit., p. 303.

<sup>157</sup> Esto concuerda con el conocido hecho de que los objetos cultícos dotados de poder, tales como la puerta o la aldaba del templo, podían ser personificados e invocados como intercesores; véase Frankfort, op. cit., pp. 305s. Para la estatua o el monumento como ser vivo dotado de carácter divino y poseedor de un “alma”, véase también Euler en Z.A.W. 55, 1937, p. 291.

<sup>158</sup> Frankfort, op. cit., p. 304. Contra la interpretación que Engnell propone de este asunto (al igual que Christliebe Jeremias en *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige*), véase Frankfort, op. cit., p. 406 n. 35. Cf. asimismo el opúsculo de Oppenheim acerca de “La sombra del rey”, en B.A.S.O.R. 107, Oct. 1947, pp. 7ss.

cuenta que, en los nombres propios, el rey ocupe el lugar que normalmente corresponde al dios: "El-rey-es-mi-vida", "Rim-sin-es-mi-dios", "El-rey-es-mi-dios", etc.<sup>159</sup>. O bien un hombre puede prestar juramento "por el dios y por el rey"<sup>160</sup>, llenándose así del poder sagrado<sup>161</sup> que reside en los dioses y en su representante, el rey. Asimismo, es comprensible que estas imágenes regias deificadas se convirtieran en objetos de veneración a la muerte del rey, y que, según algunas noticias que tenemos, existieran templos donde se practicara el culto a los grandes reyes después de su muerte<sup>162</sup>. Tales prácticas proceden de la misma idea primitiva acerca del ancestro o del jefe muerto en cuanto seres poderosos y transmisores de prosperidad, que también es base de la adoración al faraón muerto (véase más arriba, p. 36), mas de la cual sólo hallamos restos ocasionales en Babilonia.

Como ya se dijo, la intención de los dioses al crear la monarquía y al rey, es que éste se preocupe de que los hombres presten a los dioses el "servicio" para el cual fueron creados. Pero, asimismo, el rey debe proporcionar a los hombres bienestar material y moral. Hammurabi, "que teme a los dioses", fue elevado al trono "para hacer que la justicia prevaleciese en la tierra, para destruir el mal y a los malvados, de modo que los fuertes no dañen a los débiles, para elevarse como el dios solar por encima de la humanidad (lit.: los de cabeza negra), dar luz a la tierra y aumentar el bienestar de los hombres"<sup>163</sup>.

Por su buena relación con los dioses, la cual se fortalece y hace efectiva por medio del culto, puede el rey transmitir a los hombres los favores de la naturaleza: las buenas cosechas, la abundancia, la paz, etc. El es el conducto a través del cual afluye desde lo alto la prosperidad<sup>164</sup>. Es "como un dios"<sup>165</sup>. A veces, en el lenguaje poético, se le llama "el sol"<sup>166</sup>. Es "como el árbol de la vida"<sup>167</sup>, y así sucesivamente. El mismo no crea prosperidad, pero ora para que los dioses la concedan<sup>168</sup>, y la imparte en su calidad de "hombre según el corazón de los dioses", el cual,

<sup>159</sup> Frankfort, op. cit., pp. 306ss.

<sup>160</sup> Op. cit., p. 306; Labat, *Royaute* p. 226. Esta costumbre parece haberse mantenido solamente durante cortos períodos.

<sup>161</sup> Para esta interpretación del juramento, véase Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, pp. 128ss; *Israel* III-IV, p. 450.

<sup>162</sup> Véase Jeremías, op. cit., pp. 13, 16, 17, 18.

<sup>163</sup> Introducción al Código de Hammurabi.

<sup>164</sup> Véase Frankfort, op. cit., pp. 307ss.

<sup>165</sup> Véase la cita, op. cit., p. 309.

<sup>166</sup> Op. cit., p. 308.

<sup>167</sup> Véase nota adicional IV.

<sup>168</sup> Frankfort, op. cit., p. 311.

en el culto, establece la unión mística entre los dioses y los hombres.

Los textos reales mesopotámicos están repletos de efusivas descripciones de la prosperidad material, social y moral que abundaba en la tierra cuando el rey legítimo se sentaba en el trono, o cuando cumplía sus deberes cultuales en la forma justa y conveniente, satisfaciendo así la voluntad de los dioses: éstos, entonces, le recompensaban con años de prosperidad y con toda clase de favores.

Cuando tú, oh fiel pastor Gudea,  
 hayas empezado el trabajo para mí  
 en Eninnu, mi residencia regia,  
 haré que surja en el cielo un viento húmedo.  
 El te traerá desde lo alto la abundancia,  
 y durante tu vida el país extenderá  
 sus manos sobre gran riqueza.  
 La riqueza acompañará la colocación  
 de los cimientos de mi casa.  
 Todos los anchurosos campos te darán cosechas;  
 las represas y los canales se llenarán para ti.  
 Allá donde el agua no suele brotar,  
 en las tierras altas, para ti sí brotará.  
 En Sumer se vertirá abundante aceite mientras vivas;  
 se recogerá gran cantidad de lana en tus días.

Dice el dios Ningirsu al rey Gudea<sup>169</sup>. Y cuando Assurbanipal, “el cultivador de esta tierra”, subió al trono, “Abad (el dios de la lluvia) envió sus aguas, Ea abrió sus fuentes; el grano creció hasta una altura de cinco codos en su tallo, la mazorca alcanzó una longitud de cinco sextos de codo; excelentes cosechas y una rica producción dieron constante abundancia a los campos, los huertos rendían ricas cosechas; el ganado daba a luz a sus crías venturosamente; en mi reinado hubo abundancia desbordante, en mis años hubo copiosa profusión”<sup>170</sup>. Existen numerosos ejemplos análogos donde los hombres expresan la “bendición” (por usar el término hebreo) que creían poder esperar de los dioses cuando éstos se reunieran para “fijar la suerte” del rey justo y de su pueblo en la “asamblea de los dioses”, en la cámara del des-

<sup>169</sup> Cil. de Gudea A XI, 5ss; cf. Frankfort, op. cit., pp. 257s; cf. Thureau-Dangin en V.A.B. I, pp. 100s.

<sup>170</sup> Cil. de Rassam I, 45; véase Streck, *Ashurbanipal* II, pp. 6s; cf. Frankfort, op. cit., p. 310.



tino <sup>171</sup>. Cuando *nosotros* aplicamos a lo anterior el término de fertilidad “paradisiaca”, tal expresión metafórica es *nuestra*, y no refleja las ideas de los antiguos. No existe “mito del paraíso” en el transfondo de estas expresiones hiperbólicas de la imaginación oriental. Los babilonios no tenían el concepto de un paraíso primitivo que se hubiera perdido y que el nuevo rey restauraría al inaugurar una nueva era <sup>172</sup>. Cabe suponer que algunos aspectos de la descripción de un estado dichoso bajo el mando de un rey justo puedan contener ecos de las ideas babilónicas acerca del maravilloso jardín de los dioses situado en “la desembocadura de los ríos”, del cual nos hablan la epopeya de Gilgamés y otros textos <sup>173</sup>. Mas el influjo estilístico de un tema sobre otro es algo muy distinto de la identificación consciente de sistemas de ideas completos <sup>174</sup>.

Si quisiéramos resumir en una palabra lo que el pueblo esperaba del rey elegido y dotado de poder, podríamos hacer uso de la expresión propia de los mesopotámicos y llamarle “el pastor”. Así se describe a sí mismo Hammurabi, por ejemplo. El rey ha de ser “el pastor de los cabezas-negras”. Pero podemos resumirlo igualmente en la expresión hebrea “el salvador del pueblo”. El rey “obrará la salvación”, *yēša'*, que en su verdadero sentido significa “amplitud”, “espaciosidad” <sup>175</sup>. Esta palabra no sólo significa liberación de los enemigos terrenos, cósmicos y demoníacos, de la calamidad y el infortunio, sino que también denota buenas condiciones, bienestar, prosperidad exterior e interior, fertilidad en los campos, en los rebaños y en el pueblo, tranquilidad y orden en el estado, “paz”, etc. Cuando, en el curso del año, la

<sup>171</sup> Labat, al igual que otros autores, emplea el término “el rey mesiánico”; pero véase nota adicional I.

<sup>172</sup> A. Jeremias, *Handbuch*, p. 207; Gressmann, *Der Messias*, p. 220, *et al.*, sostenía que los textos sumerios y babilónicos se referían al rey como el que había de “restablecer” el paraíso para la humanidad. Esto no es correcto; véase Dürr, *Ursprung und Ausbau*, p. 103 n. 24, con referencias a la literatura. Vriezen llega a la misma conclusión en su *Onderzoek naar de paradijsvoorstelling bij de oude semietische volken*, “el paraíso representado como un jardín con el primer hombre y el árbol de la vida es típicamente profético”. Esta concepción aparece por vez primera entre los persas, los cuales (al contrario de los egipcios y de los babilonios) tenían una escatología precisa.

<sup>173</sup> La Epopeya de Gilgamés IX, 163ss.

<sup>174</sup> Es posible que los sumerios, los babilonios y otros pueblos pensarán que el jardín bienaventurado de los dioses tuviera su imagen en el jardín del templo, cuyo jardinero era el rey; véase Widengren, *R.o.B.* 2, 1943, pp. 58s. Mas ello no significa que el rey fuera la encarnación del rey del paraíso, y todavía menos que tal idea subyaciese en la ideología real; véase más abajo p. 90.

<sup>175</sup> Véase Pedersen, *Israel I-II*, pp. 330ss.

prosperidad y la energía vital se han agotado, el rey, ejecutando y dirigiendo los actos cúlticos apropiados para la nueva creación, trata de garantizar que los dioses salgan una vez más victoriosos sobre las fuerzas del caos, creen el mundo nuevamente y bendigan la tierra. Por medio de los ritos efectuados en su calidad de vicario y representante durante la festividad, expía la impureza que se ha ido acumulando (véase más arriba, p. 47). Así, cada nuevo rey, y no menos el fundador de una dinastía, afirma que los dioses han llevado prosperidad, salvación y abundancia a la tierra y al pueblo a través de su persona. Con frecuencia vemos que el rey se presenta a sí mismo como "el pastor salvador" (*re'û mušallimu*), o "el pastor que trae la justicia", "el pastor imparcial o justiciero", como Hammurabí se llama a sí mismo<sup>176</sup>; del mismo modo que, en numerosas ocasiones, se dice que los dioses "salvan", o sea, proporcionan todas las cosas buenas que se necesitan para la vida y el bienestar. El adjetivo "salvador" no es un término especial que se aplique regularmente a un rey-dios, como "Soter" en el período helenístico, sino la expresión lingüística normal para significar la función y la obra del rey justiciero.

Podemos resumir todo lo anterior del siguiente modo: el rey no es un dios, como en Egipto, pero ha sido dotado de una vocación divina y de un poder y facultades sobrehumanos que, en ciertos aspectos, le ponen al mismo nivel que los dioses. Posee una "divinidad" que ningún otro mortal comparte<sup>177</sup>. Es "como un dios", "la imagen de los dioses"<sup>178</sup>. Se le ha colmado de poder divino, y, sobre la tierra, posee una autoridad conferida por los dioses mientras obre según la voluntad de éstos, es decir, con "justicia". Es verdad que se pueden cantar himnos en su honor en el día de su festividad<sup>179</sup>; pero los hombres no rezan al rey, sino que, por el contrario, oran a los dioses para que le bendigan<sup>180</sup>.

De todo lo anterior cabe deducir que, en Mesopotamia, el rey

<sup>176</sup> Código de Hammurabí, epílogo; cf. asimismo Staerk, *Soter II*, p. 240.

<sup>177</sup> Frankfort, *Kingship*, pp. 311s.

<sup>178</sup> Véanse las fuentes citadas por Staerk, *Soter II*, pp. 502s.

<sup>179</sup> Para los himnos reales sumerios, véase Kramer, *Sumerian Mythology*, p. 13; Zimmern, *Die Vergöttlichung des Königs Lipit-Išturs*, pp. 3s; Güterbock en *A.f.O.* 13, 1936, pp. 26ss n. 11; Langdon en *J.R.A.S.* 1931, pp. 367ss, cf. *ibid.*, pp. 421ss. El estilo de estos himnos reales se refleja en las inscripciones reales en primera persona (el estilo de "epilante"); véase Mowinkel, *Statholderen Nehemia*, pp. 151ss; *Eucharisterion I*, pp. 313s.

<sup>180</sup> Véase Stummer en *A.f.O.* 4, 1927, pp. 19ss.

no era un dios real del mismo modo que en Egipto<sup>181</sup>. Tampoco es verdad que, como algunos lo han afirmado, el rey fuera idéntico al dios durante el drama cúlrico, ni que en el culto el dios se encarnara en el rey, de modo que fuera éste quien muriese, resucitase y venciese a las fuerzas del caos, creando el mundo de nuevo, desposando a la diosa, proporcionando fertilidad y vida, y siendo adorado como un dios<sup>182</sup>. No podemos aseverar que el rey desempeñara generalmente el papel del dios en el drama cúlrico.

No obstante, es cierto que también en Babilonia el rey posee una virtud divina y sobrenatural que le distingue de los demás hombres. El es divino, es un dios para su tierra y para su pueblo; es la imagen de la deidad, rodeado de la gloria divina<sup>183</sup>; es el soplo de la vida del pueblo, según lo formulan con frecuencia las Cartas de Amarna, utilizando una expresión que refleja ideas egipcias<sup>184</sup>. Su trono es un "trono divino"<sup>185</sup>. En él residen todo poder y justicia, y él es el administrador terrenal del gobierno divino.

Desde el momento de su elección en el vientre materno y de su advenimiento, se ve colmado de poderes y virtudes sobrenaturales que le convierten en el intermediario apropiado entre los dioses y los hombres, representando a ambos en su mutua relación. Se convierte en el paladín de la comunidad, portador de sus poderes divinos y conducto a través del cual la energía, la vitalidad, la bendición y la buena fortuna divinas afluyen desde los dioses hasta los hombres. El es quien recibe todo esto en su pro-

<sup>181</sup> Nuestra presentación de la realeza mesopotámica concuerda en lo esencial con la expuesta por de Fraine en *L'aspect religieux*. En Mesopotamia, el rey *qua* rey participaba de la autoridad divina ("une participation fonctionnelle de l'anûtu"); no se le consideraba como un ser divino per se. La auténtica deificación ("l'apothéose d'une divinisation") sólo acaeció con algunos reyes de la primera dinastía acadia, la tercera de Ur, y con algunos reyes kassitas (véase más arriba, p. 39 n. 73). No me ha sido posible remitirme plenamente a la valiosa obra de De Fraine.

<sup>182</sup> Esto puede resumir debidamente los puntos de vista de Engnell, Widengren, Haldar y otros. Con frecuencia, Engnell se refiere al rey como idéntico al dios. Labat, cuyo pensamiento suele resultar más claro, también se refiere al rey como "el dios nacional encarnado" durante la festividad (*Royauté*, p. 240). No obstante, Engnell se expresa más prudentemente acerca del culto al rey: "el culto directo al rey divino no pudo tener gran importancia" (op. cit., p. 46). La crítica de Engnell a la afirmación, aún más prudente, de Labat (*Royauté*, p. 372; cf. p. 368), no parece justificada.

<sup>183</sup> Cf. Christliebe Jeremias, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige*, pp. 9s.

<sup>184</sup> Alt proporciona detalladas referencias en *P.J.B.* 32, 1936, p. 20 n. 2.

<sup>185</sup> En acadio *kussī ilūti*; véase Christliebe Jeremias, op. cit., p. 10.

pia persona, como representante de todos los hombres, y lo deja fluir hacia la comunidad. En algunos aspectos, una unión de lo divino y de lo humano<sup>186</sup> se verifica en su persona representativa<sup>187</sup>. A través de él, las fuerzas de la vida llegan a la sociedad humana en forma visible y tangible. Su persona está imbuida no solamente de justicia y rectitud, sino también de fuerzas creadoras, fertilizadoras, vivificadoras y preservadoras de la vida, que pueden así alcanzar a la tierra y al pueblo. En este sentido podemos decir, hiperbólicamente, que crea vida, fertilidad, y otras cosas semejantes<sup>188</sup>.

Su "divinización" tiene lugar y se renueva constantemente gracias a su participación en el drama cúlrico y en los sálitos actos

<sup>186</sup> Frankfort, op. cit., p. 286; cf. igualmente la ponderada recapitulación de Labat, *Royauté*, pp. 361ss; a pesar de su carácter divino, el rey es un hombre subordinado a los dioses; él es "el vínculo que une a los dioses y a los hombres, y participa, en cierta medida, del carácter divino".

<sup>187</sup> En vista de la tendencia general del pensamiento primitivo a considerar al representante y al símbolo como iguales a lo que representan (cf. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 58ss), cabe suponer que, para los babilonios, el dios se revelara, durante el culto, en la persona del rey. Pero tal identidad sería solamente temporal y no podría servir de base a la comprensión de toda la ideología real. No estaríamos justificados en simplemente identificar la ideología real mesopotámica con ideas primitivas acerca de un jefe-hechicero dotado de mana y de facultades divinas; cf. la afirmación de Nyberg: "La realeza sacra no es una idea semítica primitiva; es una innovación histórica que jamás fue nativa del desierto, sino invento de países agrícolas y civilizados" (*Sakkunnigutlatandet angående ledig förkl. professorsämbetet i exegetik* (*Expert's Report on the Vacant Chair of Exegesis*), p. 13). Es más, el pensamiento de los antiguos babilonios había dejado atrás la primitiva etapa pre-lógica y tenía un carácter mucho más "racional", lo que se evidenciaba en sus tentativas científicas. Su aproximación a las cosas era "empírico-lógica", por emplear la expresión de Albright (*From the Stone Age to Christianity*<sup>2</sup>, pp. 82ss; cf. pp. 123, 134s, 147, 228, 257ss, 365; *Archaeology and the Religion of Israel*, pp. 26ss).

<sup>188</sup> De hecho, la definición que Engnell nos da de la divinidad del rey (cuando procura dar siquiera una definición algo clara; véase *Divine Kingship*, p. 31) no es más aclaratoria. Engnell tiene razón, desde luego, en decir que el rey no es "de ninguna manera 'una débil criatura más'" (expresión de Witzel). Mas no se trata de la legitimidad de esta frase, sino del sentido en que hemos de entender la "identidad" del rey con el dios. Si Engnell se atiene a su definición, el rey y el dios no son idénticos, claro está; pero, entonces, las afirmaciones de este mismo autor en otras muchas partes de su obra acerca de la plena identidad del dios y el rey son oscuras o claramente equívocas. Puede ser que muchas de las diferencias de opinión a las que Engnell alude (Hocart, Langdon, Witzel, y otros) resulten de la dificultad de expresar realidades "pre-lógicas" en términos de ideas modernas y racionales.

rituales. En el culto, el rey no *es* el dios, pero le *representa*, en algunos casos más palpablemente que en otros, mas nunca de modo tal que no quede patente la distinción entre el rey y el dios. En este, como en otros aspectos, el rey es el lazo de unión entre el dios y el pueblo, y a ambos representa. Ello es evidente incluso en el papel que desempeña en la festividad del Año Nuevo, durante la cual su "divinidad" aparece, generalmente, con la mayor brillantez, participando, en muchos aspectos, del poder y naturaleza de los dioses. Pero, de un modo aún más claro y permanente, aparece como representante del mundo de los hombres. No obstante, en su calidad de vínculo de unión entre ambos mundos, comparte manifiestamente la experiencia del destino de los dioses, su impotencia, su lucha, su victoria y su triunfo, la experiencia de la muerte y el renacimiento de la vida en la realidad del culto, que determina y crea la realidad de la experiencia cotidiana <sup>189</sup>. En el matrimonio sagrado, vive la misma experiencia que Tammuz, y, en tal medida, es por el momento un "Tammuz"; mas no la vive en cuanto dios, sino en cuanto hombre. Esta vivencia le llega a él por ser representante del pueblo, y, a través de ella, hace participar a toda la comunidad que le está encomendada en la renovación de las fuerzas vitales, en el renacimiento de la vida, en la prosperidad y el bienestar de la nueva creación. De ahí que desempeñe el papel de sacerdote en tantas ceremonias cúllicas importantes (véanse pp. 38, 43, más arriba). Sus facultades sobrehumanas le permiten, al mismo tiempo, transmitir las energías divinas y recibirlas en nombre del pueblo, como, por ejemplo, cuando lleva a cabo los ritos efectivos de la fertilidad <sup>190</sup>.

A consecuencia de una exageración unilateral de la "divinidad" del rey en las regiones orientales y de su posición en cuanto representante del dios en el drama cúllico, varios estudiosos han propugnado, recientemente, que la identidad con el dios era inherente a la índole del rey, y, por lo que hace a la ideología acerca de la realeza, que el rey sería el mismo dios que sufre, muere y resucita. Se refieren, además, al "aspecto del sufrimiento" como a un elemento constante de la ideología real <sup>191</sup>. Se trata, en realidad, de un error. La presuposición que implica esta teoría (la

<sup>189</sup> Cf. mi juicio crítico de la obra de Engnell *Divine Kingship*, en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 70ss; Bentzen, *Det sakrale kongedømme*, pp. 34s; *King and Messiah*, p. 26.

<sup>190</sup> Labat, *Royauté*, pp. 288ss; Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, pp. 49, 91s.

<sup>191</sup> Engnell, *Divine Kingship*, véase Índice, s.v. "'Pasión', penitencia y 'muerte' del rey"; y en *S.E.Á.* 10, 1945, pp. 31ss (= *B.J.A.L.* 31, 1948, pp. 3ss); Widengren en *S.E.Á.* 10, 1945, pp. 66ss.

"identidad" absoluta entre el rey y el dios) es incorrecta, y los razonamientos alegados en apoyo de la idea del rey que sufre y muere son insostenibles <sup>192</sup>.

También en otros lugares del antiguo Oriente hallamos el influjo de las ideas imperantes en las antiguas civilizaciones acerca de los reyes y de la realeza. Así, por ejemplo, entre los hititas del Asia Menor <sup>193</sup>. El punto de partida es, también en este caso, el antiguo sistema tribal, conforme al cual la asamblea de nobles guerreros elegía un jefe para la tribu. El empleo como título real del nombre de Labarnash, fundador de la dinastía, representa, indudablemente, un eco del culto a los antepasados y del concepto del ancestro colmado de poder y divinizado. El rey es el "héroe" <sup>194</sup>, al que la deidad ha dotado de facultades extrahumanas. Su persona está envuelta en toda clase de tabús, sin duda heredados de un concepto más antiguo de "jefe lleno de mana".

Al aumentar el poderío político del reino y empezar éste a tomar parte en relaciones internacionales, se vio asimismo influido por ideas procedentes de las antiguas civilizaciones: desde el Este, merced a la gran mezcla de los hititas con los hurritas del Norte de Mesopotamia, a la antigua influencia asiria en el Asia Menor, a las potentes colonias comerciales que allí tenían establecidas los asirios, etc.; desde Egipto, *inter alia*, por el contacto político directo en la guerra y en la paz. El uso del disco solar alado (Horus-Ra en forma de halcón solar) como símbolo real proviene de la influencia egipcia. El rey mismo es la "majestad solar". "Mi sol" es el término oficial que el rey utiliza para dirigirse a sí mismo. Al igual que los soberanos mesopotámicos, también recibe a veces el nombre de "hijo de Teshub", el dios de las tempestades, de la lluvia y de la guerra. La madre del rey recibe el nombre de "madre del dios", es decir, del rey divino <sup>195</sup>. A su muerte, el rey entra

<sup>192</sup> Véase nota adicional V.

<sup>193</sup> Véase Götze, *Kleinasien*, pp. 80ss; Engnell, *Divine Kingship*, pp. 52ss.

<sup>194</sup> Véase Götze, op. cit., p. 82: "In der Bezeichnung 'Held' kommt die Steigerung der menschlichen Eigenschaften zum Ausdruck, die den König an die Sphäre des Göttlichen heranzführt"; cf. Engnell, *Divine Kingship*, p. 76. En el texto ugarítico SS, se denomina al dios recién nacido *mt* = heb. plur. *motim*, acad. *mutu* = "hombre". "héroe". Naturalmente, esto no tiene nada que ver con la concepción acerca del *Urmensch*, como Engnell lo piensa (op. cit., p. 169, n. 3); cf. Mowinkel en *Sz.Th.* II, 1, 1948/9, p. 80.

<sup>195</sup> Véase Engnell, op. cit., p. 58. No se ha de deducir de esto (como Engnell lo hace) que se considerara al rey como hijo nacido de un matrimonio divino (cúltico), ni tampoco nada indica que se le tomase por

en el mundo de los dioses y "se convierte en dios"; tal expresión viene a significar, simplemente, que el rey fallece, y, con toda probabilidad, resulta de una combinación del antiguo culto a los antepasados con la ideología real egipcia. Parecen ser frecuentes los rastros de influencia egipcia, pero no están integrados, como la ideología real de los egipcios, dentro de un sistema teológico coherente. Del mismo modo que en Babilonia, se hacían ofrendas a la estatua del rey, considerada como llena de poder. El rey era la "imagen" del dios.

Vemos, pues, que se trata más bien de elementos individuales tomados de otras civilizaciones, que de una ideología consistente acerca de un rey divino. Pero es evidente que también al rey hitita se le consideraba como un ser sobrehumano, "semejante a los dioses", dotado de facultades y dotes divinas.

Ideas análogas a las de Mesopotamia imperaban asimismo en Canán, el entorno inmediato de Israel, cuya cultura habían asimilado los israelitas allí asentados. Hemos de admitir que tenemos poco conocimiento directo de la ideología real y del lugar ocupado por el rey, en cuanto representante del dios, en el culto y en la mente de la comunidad <sup>196</sup>. Los textos ugaríticos son la fuente más aleccionadora que poseemos. Los primeros de éstos que merecen consideración son la epopeya de Karit y la leyenda de Dan'il-Aqhat. Algunos especialistas han tomado la epopeya de Karit por un texto puramente ritual, destinado al culto y relacionado con el himeneo sacro, en el cual Karit sería dios y rey en una sola persona <sup>197</sup>. Pero esta interpretación es errónea. Según ha llegado hasta nosotros, el poema no es un texto ritual, sino una epopeya poética acerca de Karit, rey legendario fundador de una dinastía <sup>198</sup>, al que se presenta como un semi-dios, pero que, al mismo tiempo, es, en su relación con los dioses, un ser huma-

un ser divino desde el nacimiento (op. cit., p. 57). En general, Engnell saca conclusiones demasiado importantes a partir de pruebas de poco peso, tratando de hallar, en la medida de lo posible, su patrón oriental común de la ideología real incluso entre los hititas; véase, v.g., op. cit., pp. 55, 56, 57, 59, 61, 64.

<sup>196</sup> Véase nota adicional VI.

<sup>197</sup> Véase Engnell, op. cit., pp. 143ss, con la recapitulación de anteriores interpretaciones; véase asimismo su estudio "The Text II K from Ras Shamra" en *Horae Soederblomianae* I, 1, pp. 1ss.

<sup>198</sup> Con esta interpretación, cf. la de Pedersen, análoga, en *Berytus* VI, 1941, pp. 63ss; cf. también su "Kana'anaeisk Religion" en *Illustreret Religionshistorie*<sup>2</sup>, pp. 207ss.

no<sup>199</sup>. Es posible, e incluso probable, que tras la figura mítica y legendaria del rey Karit se halle una figura divina del tipo de Aleyan-Baal, el dios de la vida que muere y resucita: Albright ha señalado el hecho de que Nu'man, uno de los epítetos aplicados a Karit, se utilizaba igualmente para denominar a Adonis, dios de la fertilidad<sup>200</sup>. En tal caso, "el dios Karit" habría experimentado la misma evolución que el babilonio Gilgamés, que "era dos tercios divino y un tercio humano", y que trató de escapar a la muerte sin conseguirlo. Originariamente, el rey Gilgamés era el dios de la vegetación, "el dios Arbol"<sup>201</sup>. Del mismo modo, el dios Thor de Asgard pasó a ser, en el cantar de gesta, "Thor, Caballero de Hafsgård". La epopeya de Karit "es, sin error posible, una leyenda acerca de hombres"<sup>202</sup>. Pero Karit no es un rey histórico ordinario. El tema de la epopeya es el afianzamiento de la posteridad para perpetuar la dinastía. Seguramente, Pedersen tiene razón en considerar a Karit como un héroe al que reivindicaba como antepasado una dinastía que todavía reinaba en la época en que se compuso la epopeya. El poema trata de Karit, el padre de la casa real que pervive en los reyes siguientes, y de su expedición militar para conseguir a la novia, "la muchacha", que "dará un hijo a Karit" y perpetuará la vida de la dinastía. El nacimiento de un hijo significa que la vida y la prosperidad quedan garantizadas para su tierra y para su pueblo durante la siguiente generación. "El texto de Keret presenta la vida del rey en cuanto sostén de la sociedad, describiendo la fiesta de las bodas del rey antepasado, el nacimiento de la familia, la fertilización de los campos por medio del culto." La misma idea subyace en la leyenda de Dan'il-Aqhat<sup>203</sup>. "Tras los relatos contenidos en estos dos textos reales acerca de Daniel y de Keret, se oculta la mutua relación entre el alma del dios y la del rey"<sup>204</sup>.

Ya fuera Karit en sus orígenes una figura divina o un rey le-

<sup>199</sup> Véanse mis observaciones en *N.T.T.* 42, 1941, pp. 129ss; 43, 1942, pp. 24ss; 45, 1944, p. 73. Cf. de Langhe, *Het Ugarietisch Keretgedicht*; H. L. Ginsberg, *The Legend of King Keret*.

<sup>200</sup> Véase Albright en *B.A.S.O.R.* 65, Feb. 1937, p. 28 n. 20; cf. W. von Baudissin, *Adonis und Esmun*, pp. 86ss.

<sup>201</sup> Mowinckel en *Act.Or* 15, 1937, pp. 140ss.

<sup>202</sup> Ginsberg, *The Legend of King Keret*, p. 7, pie. Tanto de Langhe como Ginsberg subestiman el elemento mítico de esta epopeya. La opinión correcta de que Karit y Dan'il son héroes está igualmente apoyada por Eissfeldt en *Beiträge zur Arabistik, Semistik und Islamwissenschaft*, pp. 267ss.

<sup>203</sup> Véase Ginsberg en *B.A.S.O.R.* 97, Feb. 1945, pp. 3ss; 98, Abril 1945, pp. 15ss.

<sup>204</sup> Las dos últimas citas son de Pedersen en *Illustreret Religionshistorie*<sup>2</sup>, p. 210.



gendario, el hecho es que los elementos históricos y legendarios de la epopeya aparecen, parcialmente, en forma y lenguaje míticos. El tema de la epopeya se deriva del "casamiento sagrado", que era una de las principales características del drama cúltilo cananeo. En toda la religión de este pueblo predominaba la idea del dios de la fertilidad que moría y resucitaba, por el concepto de "la vida desde la muerte"<sup>205</sup>. El mito y el drama cúltilo narran la muerte de Baal en su lucha con Mot, la fuerza de la muerte, y cómo la amada de Baal, "la virgen Anath", sale en su busca y derrota a Mot, la resurrección o renacimiento de Baal en el hijo que le da Anath, y, más adelante, su triunfo sobre las fuerzas del caos y su entronización en lo alto de la montaña divina del Norte como rey de dioses y hombres, su enlace con Anath, diosa madre y de la fertilidad, así como el modo en que vuelve a crear el universo, simbolizado por la restauración de su templo<sup>206</sup>.

Algunos temas de este mito cúltilo se emplearon como elementos formativos en el argumento de la epopeya de Karit<sup>207</sup>, del mismo modo que el asunto de la muerte del dios se utilizó para la descripción de la muerte del hijo Aqhat, en la Epopeya de Dan'il<sup>208</sup>. Karit es el "siervo"<sup>209</sup> e "hijo"<sup>210</sup>, especialmente elegido y digno de confianza, del dios supremo "El". Es uno de "los dioses"<sup>211</sup>. Al igual que en Babilonia, el infante real ha sido amamantado por diosas<sup>212</sup>. Su desposada, "la Virgen noble"<sup>213</sup>, posee algunas características de la diosa de la fertilidad. Y el nacimiento del hijo garantiza vida y prosperidad a la dinastía real y al

<sup>205</sup> Cf. Brede Kristensen: su obra de este título demuestra la existencia de tal idea en las religiones egipcia y griega.

<sup>206</sup> Debemos a Hvidberg (*Graad og Latter i det Gamle Testamente*) y a Engnell (*Divine Kingship*) el haber puesto en claro estos rasgos fundamentales del mito de Aleyan-Baal y su significación en el culto. Cf. mi crítica de la obra de Hvidberg *Graad og Latter* en *N.T.T.* 40, 1939, y Kapelrud en *N.T.T.* 41, 1940, pp. 38ss; véase asimismo Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*.

<sup>207</sup> Tal es el meollo de verdad de la interpretación religiosa que Engnell hace de la epopeya.

<sup>208</sup> No parece que exista fundamento alguno para la afirmación de Engnell (op. cit., p. 141) de que Dan'il "se identifica aquí (es decir, en I D, col. I, 38s) simplemente con Ba'lu". El texto hace referencia a Dan'il "conjurando a las nubes" (cf. Os 2, 23s.) a fin de que Baal retenga la lluvia durante siete años.

<sup>209</sup> Véase Mowinckel en *N.T.T.* 43, 1942, pp. 24ss, con referencias a los textos.

<sup>210</sup> Krt A, 41, 59, 76s, 169; Krt C. cols. I-II, 10s, 20-4, 105s, 110s (según la enumeración que Ginsberg hace de las líneas).

<sup>211</sup> Krt C I-II, 22.

<sup>212</sup> Krt B II, 25ss.

<sup>213</sup> *mtt hry*; Ginsberg traduce "Lady Hurriya".

pueblo, del mismo modo que el nacimiento del hijo del dios en el mito. La vida y la salud del rey significan prosperidad y gobierno justo ("juicio") en la tierra. Este mismo elemento se halla también presente en la leyenda de Dan'il <sup>214</sup>. El dios supremo, "el toro El", es su padre <sup>215</sup>. La diosa promete la inmortalidad al hijo del rey, y tantos años y meses "como Baal cuando está vivo" <sup>216</sup>. Quedan vestigios del culto a los antecesores del rey <sup>217</sup>. En sentido literal, estos reyes heroicos no eran inmortales, pese a ser hijos de El <sup>218</sup> y a que los hombres les desearan, como sucedía con todos los reyes orientales, una vida eterna (es decir, una vida extremadamente larga). Vemos que tanto Karit como Dan'il habían de morir. "El rey ocupa una posición doble, o, más bien, intermedia, entre los dioses y los hombres" <sup>219</sup>.

No sabemos con certeza si el rey de Ugarit desempeñaba o no alguna función en el drama cáltico como "representante" del dios, aunque tal vez existan razones para creer que lo hiciera <sup>220</sup>. De ser así, tendríamos prácticamente la misma identificación del rey (en cuanto representante de la asamblea cáltica) con la deidad, lo cual era también característico de la posición ocupada por los reyes babilónicos en el culto (véase p. 57).

<sup>214</sup> Dan'il V, 4ss; Engnell, op. cit., p. 137.

<sup>215</sup> Dan'il I, 24; Engnell, op. cit., p. 136.

<sup>216</sup> Dan'il VI, 26ss; Engnell, op. cit., p. 138.

<sup>217</sup> Dan'il I 24ss; Engnell, op. cit., p. 136.

<sup>218</sup> Esto se evidencia en la descripción de la enfermedad de Karit contenida en Krt C I, 1ss. Cf. Sal 82, 6s. Engnell invierte la verdad cuando afirma (op. cit., p. 138): "el rey —aunque es "inmortal"— tiene que "morir" como todos los demás, o, más exactamente, *para* todos los demás". Aun siendo mortal, el rey tiene una vida insólitamente larga en virtud de su realeza, por estar henchido de poder divino.

<sup>219</sup> Pedersen en *Illustreret Religionshistorie*<sup>2</sup>, p. 207.

<sup>220</sup> Los puntos aducidos por Hooke (*Early Semitic Ritual*, pp. 35, 42) en prueba de que, en el culto, el rey representaba el papel del dios, son sólo vagas posibilidades carentes de evidencia positiva. Tampoco la versión de los textos que Engnell da en *Divine Kingship* evidencia esto con certeza; todas las pruebas aducidas se basan en el esquema del patrón ritual; cf. op. cit., pp. 112, 127, 136 pie, 139 pie, 141, 150, 151, 152 pie, 155s, 161, 167. El resumen que el propio Engnell hace de las pruebas (op. cit., pp. 168ss) no demuestra, evidentemente, sino que Karit tiene los mismos rasgos "divinos" que, por ejemplo, todos los demás reyes mundanos de Babilonia, y que la epopeya fue modificada, por motivos convencionales, a partir del mito divino, mas no se pueden sacar conclusiones firmes de esto en cuanto a que el rey fuera en Ugarit idéntico al dios y desempeñara la función de éste en el culto. Cf. también la afirmación indefinida de Pedersen en *Illustreret Religionshistorie*<sup>2</sup>, p. 207: "Es probable que, al menos en el período temprano, el rey desempeñase el papel del dios principal en la festividad".

En alguna ocasión, se ha afirmado que esta ideología oriental acerca de la realeza debe proceder de algún mito preciso referente a un "rey salvador" del futuro, un soberano divino y celestial, del cual los reyes individuales no serían sino meras encarnaciones. Pero jamás existió en Oriente un mito semejante, de tipo general, acerca de un rey salvador (más o menos escatológico)<sup>221</sup>.

También carece de base la teoría de que la ideología real estuviera en sus orígenes asociada a un *Urmensch* o derivara de él. Tampoco el mito del *Urmensch* es un concepto común a todo el antiguo Oriente. El hecho de que ciertas descripciones del *Urmensch* contengan, a veces, rasgos regios no tiene nada que ver con la ideología real en cuanto tal, ni con sus orígenes<sup>222</sup>.

Pese a las grandes diferencias existentes, por ejemplo, entre los conceptos de rey que se tenían en Egipto y en Babilonia, algunos rasgos básicos comunes son evidentes. Como vimos, ambas nociones provienen del concepto primitivo de "jefe-mana", un ser especialmente dotado de poder y poseedor de cualidades y energías divinas. En Egipto, el rey se ha convertido en un dios encarnado; en Babilonia se presenta, de un modo más o menos claro, como un hombre deificado, un superhombre que se sitúa entre los dioses y los demás mortales. Es principalmente en esta forma babilónica como se presenta la ideología real de otros pueblos orientales, aun cuando, ocasionalmente, aparezcan en ella rastros de las ideas y de la etiqueta egipcias, en particular entre los hititas.

Así, pues, cuando algunos estudiosos de nuestros días atribuyen a los reyes orientales una "identidad" con el dios, y consideran que existe un "patrón" uniforme y común a todo el Oriente Próximo por lo que a la ideología de la realeza se refiere, hemos de calificar sus puntos de vista de distintas maneras<sup>223</sup>. Ello no es óbice, sin embargo, para reconocer que el concepto de realeza sacra desempeña un papel importante en todas estas antiguas civilizaciones. Aun entre los babilonios, cuyo modo de pensar era más "racionalista" que el de cualquiera de los demás pueblos

<sup>221</sup> Véase Mowinkel en *St.Th.* II, 1, 1948/9, pp. 76ss.

<sup>222</sup> Para más detalles, véase *St.Th.* II, 1, 1948/9, pp. 71ss. Contra la afirmación de Engnell de que *ben 'ādām* es un término que denota el *Urmensch* y un título real, véase Sjöberg en *S.T.K.*, 26, 1950, pp. 35ss.

<sup>223</sup> Probablemente cabe decir que Widengren (*Religionens värld*<sup>2</sup>, pp. 254ss) atribuye una importancia fenomenológica general demasiado grande a la ideología desarrollada y relacionada con la realeza sacra. Dice, con razón, que algunas ideas fundamentales parecen ser comunes a un nivel cultural determinado. Pero el estudio de la jefatura sacra debió relacionarse más íntimamente al jefe lleno de mana y hechicero, y al culto de los antepasados, de lo que Widengren lo ha hecho.

orientales, se atribuía al rey un poder divino, de tipo extrahumano y —nos atreveríamos a decir— sobrenatural. El rey era una especie de dios sobre la tierra. Poseía dotes y facultades divinas. El representaba a los dioses entre los hombres, y a los hombres entre los dioses. Era el conducto a través del cual afluían a la sociedad el poder y los favores de la deidad y de la naturaleza. Tenía, además, una función importante que desempeñar en el culto, por medio del cual los dioses creaban nuevamente el mundo cada año y mantenían el equilibrio armónico entre el universo y la sociedad. Por supuesto, tales ideas aparecen con frecuencia en forma mítica, de acuerdo con las formas de pensamiento y de expresión de la época.

## 2. El ideal de la realeza entre los israelitas: el Ungido de Yavé

Sólo cabe considerar el concepto israelita de la realeza sobre el telón de fondo de los conceptos orientales a los que nos hemos referido anteriormente <sup>224</sup>. Cuando Israel llegó a Canán desde el desierto, asimiló la cultura cananea y, por fin, según lo afirman las fuentes mismas del Antiguo Testamento, adoptó la monarquía conforme al modelo cananeo, ni que decir tiene que también adoptó e imitó las ideas imperantes en Canán acerca de la realeza, sus formas y etiqueta, etc., del mismo modo que el emperador romano se convirtió en el prototipo de los reyes nacionales de los teutones, los reyes de los francos, de los sajones y otros pueblos, y que Carlomagno hubo de determinar, a su vez, la índole de la antigua monarquía escandinava. El *Hofstil* sería, naturalmente, en Israel una imitación más o menos fiel del de Canán, el cual no era, a su vez, sino una forma especial del que existía en todo el Oriente Próximo, según se desarrolló en los grandes estados del Eufrates y del Tigris, y junto al Nilo <sup>225</sup>. Este estilo y esta etiqueta eran expresión del concepto de realeza sacra.

Israel, empero, no tomó la religión cananea <sup>226</sup>, ni el concepto

<sup>224</sup> Gunkel fue el primero en sostener esto en *Preussische Jahrbücher* 153, 1914, pp. 42s, al mismo tiempo que Gressmann en *Ursprung*, pp. 250ss. Véase asimismo Mowinkel, *Kongesalmerne*, pp. 20ss.; *Ps.St.* II, pp. 298ss; Gunkel-Begrich, *Einleitung*, pp. 155ss; Pedersen, *Israel III-IV*, pp. 33ss. La gran importancia dada por Hooke y sus colaboradores a este punto de vista (*Myth and Ritual*, índice, s.vv. "King", "Kingship"; *The Labyrith*, índice, s.vv. "King, Divine") es una exageración unilateral de los puntos de vista de anteriores especialistas.

<sup>225</sup> Cf. Gressmann, *Der Messias*, pp. 44ss.

<sup>226</sup> La visión presupuesta por Haldar (v.g., en *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*) es tan excesiva

de realeza sacra anejo a la misma, sin modificarla. En el yahvismo, la ideología real sufrió profundas transformaciones. Aun en la forma purificada, yahvista, de la tradición contenida en el Antiguo Testamento, existen numerosas muestras de que las formas e ideas relativas a la monarquía, que fueron adoptadas originariamente para el ceremonial cortesano de David y de Salomón, estaban fuertemente influidas por concepciones orientales comunes. No obstante, muchas de esas ideas se adoptaron con un sentido distinto del que tenían en Canán o en Babilonia. Ciertos ritos cúlticos tal vez fueran disociados de su contexto originario<sup>227</sup> cuando el yahvismo se los apropió, de modo que ahora puedan aparecer como supervivencias o como portadores de una distinta significación. Tal significación no viene determinada por el sentido que tuvieran en otro contexto, sino por el propio contexto de la unidad estructural a la que ahora pertenece. En cuanto a las expresiones y frases de la etiqueta real, muchas de ellas quizás no fueran sino simples formas retóricas o poéticas adoptadas por el hecho de corresponder al estilo literario tradicional.

Pues no hemos de olvidar que la monarquía israelita también heredó tradiciones del antiguo caudillaje del período semi-nómada y de la época del asentamiento<sup>228</sup>. En las tradiciones acerca de Saúl, la sencilla descripción de su casa, de su corte y de su guardia personal es más bien recordativa del establecimiento de un antiguo caudillo que de la corte de un rey oriental<sup>229</sup>. La jefatura era, hasta cierto punto, hereditaria. Mas la posición de un jefe de tribu o jeque dependía, en primer lugar, de sus cualidades personales y de su capacidad para guiar, aconsejar, ayudar a resolver disputas dentro de la tribu o entre tribus y clanes<sup>230</sup>. Todas las tradiciones acerca de los Jueces muestran que éstos alcanzaron su posición porque, en una situación histórica determinada, fueron capaces de congrega a la tribu, o a varias tribus, en torno a ellos, para derrotar al enemigo y, así, "salvar" a su pueblo. En tiempos de paz, conservaban la autoridad obtenida de ese modo, y el ejemplo de Gedeón demuestra que también se podía transmitir a los hijos, siempre que éstos supieran mantener en alto el "honor" del padre. Pero, aparte de la influencia que le confería

como lo era la de H. Winckler en las observaciones que hacía acerca de la religión hebrea en su *Geschichte Israels*, o en *K.A.T.*<sup>3</sup>, pp. 204ss, passim.

<sup>227</sup> Véase más arriba, p. 27. Cf. además Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*.

<sup>228</sup> Cf. Pedersen, *Israel III-IV*, pp. 41ss.

<sup>229</sup> Véase Buhl, *Det israelitiske Folks Historie*<sup>7</sup>, pp. 185s; cf. McCrown, *The Ladder of Progress in Palestine*, p. 209.

<sup>230</sup> Cf. Pedersen, *Israels III-IV*, pp. 213ss.

el honor de la jefatura (y el honor siempre implicaba, naturalmente, la riqueza, una familia buena y numerosa, y cualidades morales tales como el ingenio, el valor, la sagacidad, el conocimiento de las tradiciones de la justicia, la generosidad, la habilidad como negociador, etc.), su posición era la de un *primus inter pares*.

La expresión comprensiva de todas estas cualidades y actividades era la de que "juzgaba". El era "juez", es decir, gobernante, caudillo y magistrado, en virtud de su capacidad de hacer *mišpāt* y de su inherente "rectitud" (*šedākāh*). Se ha calificado de "carismática"<sup>231</sup> a esta jefatura, en cuanto dependiente de la "gracia" de Yavé, y, con frecuencia, las leyendas<sup>232</sup> ponen de relieve que los Jueces eran invocados para una labor de liberación por medio de la revelación del propio Yavé. Asimismo, vemos que llevaban a cabo sus hazañas heroicas porque el espíritu de Yavé descendía sobre ellos y los dotaba de una fuerza y una clarividencia singulares<sup>233</sup>. Cuando el espíritu los envolvía en la hora crítica, el efecto era un éxtasis, una fuerte tensión de todas las fuerzas y facultades del alma. Entonces, ellos "iban con esa fuerza que tenían", con la protección y la asistencia de Yavé (Jue 6,14; cf. 1 Sam 10,1-7). No se hace mención de que se les concediera un don permanente del espíritu, sino de una comunicación extraordinaria de poder que tenía lugar de vez en cuando.

En su actividad, el jefe dependía del hecho de representar los antiguos usos, costumbres y conceptos de justicia, y de la aprobación de los dirigentes de la tribu, "los ancianos". El no poseía un poder independiente para imponer el cumplimiento de sus mandatos. Su autoridad se fundaba en la confianza de que gozaba, en el influjo espiritual que ejercía y en la aprobación de la opinión pública y la idea común acerca de la justicia<sup>234</sup>. Si tenía tras de sí a la tribu o un séquito personal, también podía hacer que otras tribus acataran su voluntad (véase Jue 12,1ss).

Además de su actividad en cuanto juez, el jefe también se

<sup>231</sup> Véase Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, pp. 9s; Michelet, *Fra Mose til profeterne*, pp. 122ss.

<sup>232</sup> Utilizamos aquí el término "leyenda" para traducir la voz noruega *sagn*, y "legendario" para *sagnaktig*. El empleo de tales términos no significa, desde luego, que las narraciones así designadas carezcan totalmente de historicidad. Cf. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*<sup>2</sup> I, p. 233 n. 4 (nota del traductor inglés).

<sup>233</sup> Véase Linder, *Studior till Gamla testamentets föreställningar om Anden*, pp. 1ss. Linder carece de fundamento para sostener que esta concepción sea más antigua en Israel que la del espíritu en los profetas. Véase más abajo, pp. 87s.

<sup>234</sup> Cf. Jos 24,15; Jue 6,25-32; 8,1-3; 11,4-11.

encargaba del culto público de su tribu <sup>235</sup>. La antigua unión de jefe y sacerdote-profeta aparece reflejada en las tradiciones acerca de Moisés; el jefe Aod se presenta como portador de un oráculo de Yavé (Jue 3,19); Gedeón recibe oráculos (Jue 6,11ss); y Samuel aparece como sacerdote-profeta y como juez (1 Sam 9s y 7s). El recuerdo de este doble ministerio se advierte ocasionalmente en la tradición, cuando, junto al juez individual, aparece un vidente o profeta para que le aconseje y apoye (Jue 4,4ss; 1 Sam 9ss).

Todo esto demuestra, claro está, el estrecho vínculo existente entre el jefe y el dios de la tribu, mayor, en la práctica, que el de los demás hombres de la tribu. Ello se refleja, por ejemplo, en frases tales como "el dios de fulano (el jefe o antepasado)" <sup>236</sup>. Al mismo tiempo hallamos la idea y la expresión de "el dios de mi casa (es decir, de mi familia)" <sup>237</sup>. Y un gran número de nombres personales de casi todos los grupos nacionales semíticos "primitivos" demuestran que se consideraba al dios de la tribu como un padre, hermano, o pariente, del cual llevaba el nombre <sup>238</sup>. Ahora bien, esto no quiere decir que se pensara que el dios hubiese engendrado físicamente al individuo en cuestión. Términos como el de "padre" no tienen aquí una referencia individual o física, sino sociológica. El dios es el padre, hermano, pariente de toda la tribu. La expresión apunta hacia el origen de la tribu, ya que, con frecuencia, se considera al dios como progenitor de la misma; mas no es el padre del Jefe en un sentido distinto de como lo es de toda la tribu y de cada uno de sus miembros.

La monarquía israelita resulta de la fusión de las tradiciones relativas a la antigua jefatura con las leyes, costumbres e ideas de la realeza cananea. De ahí surgieron las primeras tentativas de Gedeón y de Abimelec por instaurar una monarquía tribal; y el reino de Isbaal, al Este del río Jordán, era de la misma índole <sup>239</sup>. Por el contrario, Saúl representa un intento consciente de crear una monarquía nacional que abarcara a todas las tribus, y probablemente tenía a favor suyo la antigua anfictionía israelita de

<sup>235</sup> Jue 6,24,25ss; 8,24-7; 9,27; 17,1-5.

<sup>236</sup> Cf. Alt, *Der Gott der Väter*.

<sup>237</sup> Véase Euler en Z.A.W. 55, 1938, pp. 300ss.

<sup>238</sup> Véase Robertson Smith, *Religion of the Semites*<sup>3</sup>, pp. 45ss, 509ss; von Baudissin, *Adonis und Esmun*, pp. 43ss; análisis más breve, v.g., en Schofield, *The Religious Background of the Bible*, pp. 64ss; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Nomengebung*.

<sup>239</sup> 2 Sam 2,8ss; 4,1ss; cf. Eissfeldt in *La Nouvelle Cliv*, 1951, pp. 110ss.

diez tribus<sup>240</sup>. Este parece ser el meollo de la tradición acerca de la solemne elección de un rey en Gálgala y en Masfa (1 Sam 10,17ss; 11,12ss). Por otra parte, la monarquía de David y de Salomón representa un sincretismo nacional y religioso. La poderosa posición de la dinastía de David se basaba en el control hereditario de la ciudad-estado cananea de Jerusalén, que quedaba fuera del territorio tribal<sup>241</sup>; y la división administrativa del país llevada a cabo por Salomón tenía por objeto y resultó en la fusión total de los israelitas con la población nativa<sup>242</sup>. El templo era un “templo real”, y expresaba, conforme al modelo cananeo, el estrecho vínculo existente entre el dios nacional y el rey.

Pero en Israel, la tensión entre las tradiciones del caudillaje y las de la realeza, y, en general, la hostilidad de los “ideales del desierto” hacia la monarquía, nunca desaparecieron<sup>243</sup>. Así lo evidencia la oposición entre la antigua norma de justicia y el despótico *mišpāt* de la nueva monarquía. En el asunto de Nabot, ambas tendencias chocan en las personas de Elías y de Ajab (1 Reyes 21). La oposición aparece aún más claramente en la teoría de que nadie más que Yavé debería ser rey de Israel, y en la clara conciencia de que la monarquía era una innovación cananea; tales ideas están expresadas en una de las colecciones de tradiciones acerca de Saúl y de Samuel (1 Sam 8,10,12,15). Cuando se transfirieron al rey las funciones cúlitas y los jefes se pusieron a su servicio, fueron los círculos de antiguos videntes y profetas los que se encargaron de conservar las tradiciones de la época nómada, o, más bien, lo que ellos creían que fueran dichas tradiciones. En las tradiciones acerca de Moisés, éste no es, según se ha afirmado<sup>244</sup>, un reflejo parcial de la figura del rey: por el contrario, representa los ideales y las tradiciones opuestos a la monarquía. Era esta oposición profética la que constantemente renovaba la exigencia de que la labor del rey fuera someterse y mantener “la justicia de Yavé” y no reclamar ser más de lo que

<sup>240</sup> Sobre esta anfictionía, véase Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*. Mas Noth se equivoca al afirmar que se trataba de una federación de doce tribus; según Jueces 5, consistía solamente en diez; véase Mowinkel, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13-19* pp. 21s.

<sup>241</sup> Cf. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*.

<sup>242</sup> Cf. Alt en la *Kittelfestschrift*, pp. 1ss.

<sup>243</sup> Cf. Budde, “Das nomadische Ideal im alten Israel” in *Preussische Jahrbücher* 85, 1896; Nyström, *Jahwismus und Bedutnentum*, pp. 79ss. También de Fraine recalca este punto debidamente en *L'aspect religieux*.

<sup>244</sup> V.g., Pedersen, *Israel III-IV*, pp. 662s; Engnell, *Gamla testamentet I*, pp. 98, 134, con referencias a la literatura.



era ni enaltecerse por encima de sus "hermanos"<sup>245</sup>. Ella ponía de relieve que, cuando Yavé hizo rey a David, fue a "un guerrero elegido entre las gentes del pueblo" a quien ensalzó (Sal 89,20). La tradición profética afirma que el rey Ajaz es un hombre como los demás, pues, en los momentos de peligro, "tembló su corazón y el corazón del pueblo como tiemblan los árboles a impulsos del viento" (Is 7,2; 13). El que los cuerpos de los reyes se entierren junto al templo de Yavé es, para Ezequiel, la gran "profanación" que ha provocado el castigo de Yavé a la ciudad (Ez 43,7ss).

No es, pues, difícil admitir que, si no al principio, al menos en el curso del tiempo, la ideología oriental común acerca de la realeza sufriera en Israel cambios fundamentales por influjo del yahvismo y de la tradición del desierto y que muchas de las formas que había tomado prestadas adquirieran un contenido modificado o nuevo. Luego los rasgos comunes que de hecho existen, no deben considerarse únicamente en términos del contenido que poseían en Babilonia o en Egipto, sino a la luz de toda la estructura y de las ideas fundamentales del yahvismo. Algunos ritos que originariamente estuvieran relacionados con el culto al rey fueron tal vez adoptados por el culto israelita sin tener para nada en cuenta su significación original<sup>246</sup>.

En las antiguas inscripciones arameas del norte de Siria hallamos una interesante analogía que viene a corroborar la idea de que el antiguo concepto nómada de la relación entre el rey y el dios prevalecía sobre la ideología oriental acerca de la realeza. Dichas inscripciones dan testimonio de la invasión de los pequeños estados del norte de Siria por parte de las tribus arameas semi-nómadas, y de la usurpación que éstas hicieron del poder político en los siglos décimo y noveno antes de Cristo. Aclaran, además, en gran medida la relación del rey y de la familia real con los dioses. Euler resume el resultado de su profunda indagación en las siguientes palabras: "No se considera que el rey tenga origen divino, y, por consiguiente, no es hijo de ningún dios. No hay ningún texto que haga la menor referencia a una cosa

<sup>245</sup> I Sam 8, 10ss; 10,25; cf. 12,1ss; Deut. 17,14-21, "sus hermanos"; Jer 22,13, "su vecino" (compatriota).

<sup>246</sup> A veces, los estudiosos, en su búsqueda de tales ritos, leen en los testimonios aquello que están buscando. Así, por ejemplo, cuando Hooke (*J.M.E.O.S.* 16, 1931, pp. 23ss) halla una reacción yahvista contra los ritos cananeos de la apoteosis del rey en Ex 20,26; 23,19b; Lev 2,11. Cabe hablar aquí de una reacción contra el ritual del culto cananeo, pero es arbitrario hallar una referencia al rey.

semejante”<sup>247</sup>. Tampoco se diviniza al rey después de su muerte, él es agente de la voluntad divina, totalmente subordinado al dios, pero no es una “encarnación” más o menos “igual” a este último.

Pese a todo lo anterior, es, sin embargo, evidente que, aun en el concepto oficial que los israelitas tenían del rey, la idea nuclear y fundamental era la de que se trataba de un superhombre, de un ser *divino*<sup>248</sup>. El rey es también un *’elōhīm*: un ser poderoso y sobrehumano. Es un dios, y por lo menos en un caso recibe ese apelativo (Sal 45,7). Al igual que la deidad, recibe el título de “señor” (*’ādōn*)<sup>249</sup>; se le llama asimismo “hijo de Yavé”<sup>250</sup>. A veces, el poeta profético describe la relación filial del rey con Yavé por medio de figuras puramente mitológicas. “Sobre el monte sagrado, yo te engendré en el seno de la mañana”, dice Yavé al rey, conforme a una de las interpretaciones del oráculo del Sal 110. El lenguaje empleado deriva, probablemente, del mito del nacimiento del nuevo dios solar sobre un “monte desconocido”, según reza un texto acerca del rey asirio Assurnasirpal<sup>251</sup>. El alumbramiento del nuevo rey devuelve a la tierra la fertilidad del jardín de los dioses y la paz que originariamente reinó entre los animales<sup>252</sup>. Es natural que se describiera el nacimiento del rey me-

<sup>247</sup> Véase Euler en Z.A.W. 61, 1938, p. 296. La polémica de Engnell contra Euler (*Divine Kinkship*, p. 205) da por sentado lo que está por probar (a saber, que la concepción que denotan estas inscripciones es la misma que la del patrón oriental general), y no toma en cuenta lo fundamental, es decir, que se trata aquí de un pueblo nuevo que acaba de inmigrar trayendo sus propias ideas.

<sup>248</sup> Cf. Mowinckel, *Kongesalmerne*, pp. 25ss; *Ps.St.* II, pp. 298ss; Pedersen, *Israel*, III-IV, pp. 485, 498s; Lods en *R.H.Ph.R.* 10, 1930, pp. 209-21. Johnson (en *The Labyrinth*, pp. 71ss), Engnell, Widengren, y otros, ponen muy de relieve esta idea fundamental. Y, en principio, tienen razón en hacerlo. Pero la excesiva importancia que dan a la relación del ideal hebreo de realeza con “el patrón oriental general” (particularmente en lo referente a la identidad del rey con el dios) es exagerada y antihistórica. Por otra parte, el intento de North de minimizar el aspecto religioso del concepto hebreo de rey (Z.A.W. 1, 1932, pp. 8ss; cf. su ensayo en *A.J.S.L.L.* 48, 1931, pp. 1ss.) da la impresión de pretender eliminar las pruebas y no parece tener suficientemente en cuenta el nexo con el antiguo culto oriental y el vocabulario religioso. Esto mismo se puede aplicar, hasta cierto punto, al sobrio ensayo de Lauha en *S.E.Å.* 12, 1947, pp. 183ss; y al de Puukko en *Teologisk Tidskrift* (Åbo), 1947.

<sup>249</sup> Sal 110,1; Jer 22,18; 34,5; Gen 40,1; Is 22,18, etc.

<sup>250</sup> Sal 2,7; cf. 110,3, en el texto de los hexaples (véase *B.H.*<sup>3</sup>).

<sup>251</sup> Véase Mowinckel, *Kongesalmerne*, pp. 20, 135ss; cf. Jastrow, *Die Religion Babylonien und Assyrien* II, pp. 112ss., y más arriba, p. 41.

<sup>252</sup> Is 7, 14-17 (véase más abajo, p. 121); 11,6-9 (véase más abajo, p. 198).

dian te imágenes tomadas del nacimiento del dios. El nuevo dios reside en el edén de los dioses, sobre la montaña divina (el monte Sión) del lejano Norte ("en los confines del aquilón")<sup>253</sup>, concepto que también se conoce por fuentes cananeas. La "elevación" de la familia real equivale a la salida del sol por oriente<sup>254</sup>. Al parecer, también fue costumbre jurar en nombre del rey<sup>255</sup>.

Todos los demás aspectos del concepto de rey han de interpretarse a la luz de la idea fundamental acerca de la divinidad del mismo. Aun cuando tales aspectos no deban a esta idea su origen histórico, estaban asociados a ella, de un modo natural, en la mentalidad de los israelitas<sup>256</sup>.

La actitud de los hebreos con respecto al rey se manifiesta del modo más característico en el término utilizado para expresar su relación con Yavé: *el Ungido de Yavé*. El acto de la unción era el que más claramente ratificaba la posición del rey en cuanto elegido de Yavé y legalmente entronizado<sup>257</sup>. Se trataba de una ceremonia sagrada, un acto cúl tico, que transmitía facultades y cualidades extraordinariamente "sagradas" o "divinas"<sup>258</sup>. Era un elemento esencial para la elevación del rey a su función en el culto.

La unción del rey<sup>259</sup> se realizaba en el lugar sagrado; cuando

<sup>253</sup> Sal 48,3. Acerca del jardín y la montaña de los dioses, véase Gunkel, *Genesis*<sup>4</sup>, pp. 33ss. La idea de la montaña de los dioses en el Norte, "el monte del Norte" (*šāpōn*), fue tomada por Israel de los cananeos. En Ugarit, la idea y el nombre se relacionaban con el monte *Šapān* o *Ba'al Šapān* (acadio: *Ba'lu šapūna*) = Mons Casius (véase Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*; Lauha, *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker*, pp. 10ss; Morgenstern en *H.U.C.A.* 16, 1941, pp. 47ss), donde, tras haber resucitado, Baal toma asiento en el trono y se convierte en rey de los dioses y de los hombres (cf. Hvidberg, *Graad og Latter i det Gamle Testamente*, pp. 27, 30ss).

<sup>254</sup> Bentzen (*S.E.Å.* 12, 1947, p. 43) tiene razón en hallar este juego de palabras en Miq 5,1: el *mōsā'ōt* de la familia real *mik-keḏem*.

<sup>255</sup> Sal 63,12; véase Gunkel, *Die Psalmen*, ad loc.

<sup>256</sup> Para la literatura, véase más arriba, p. 64 n. 224, y también Dürr, *Ursprung und Ausbau* p. 74; Bentzen, *Det skrale kongedømme*; Wiedengren en *R.o.B.* 2, 1943, pp. 49ss. En *Divine Kingship*, Engnell solamente alude a la concepción israelita de rey. Lo mismo podemos decir del esbozo de Frankfort (*Kingship*, pp. 337ss), el cual, al contrario de las partes principales de su libro, no se basa en un estudio crítico de las fuentes, sino que simplemente expresa una opinión tradicional y popular. Si bien Frankfort tiene razón al destacar las diferencias existentes entre la ideología real de Israel y las de otros lugares, pasa completamente por alto las muchas y significativas semejanzas.

<sup>257</sup> Sal 2,6. Cf. de Boer, *Het koningschap in Oud-Israel*.

<sup>258</sup> Cf. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, pp. 49s.

<sup>259</sup> Las fuentes son los relatos de 2 Sam 15,10ss; I Reyes 1,32-53; II

tenía lugar en Jerusalén, se hacía normalmente en el templo. Aquel de los hijos del rey (generalmente el mayor) a quien Yavé hubiera designado por medio de un oráculo<sup>260</sup> era llevado en procesión solemne al lugar sagrado, donde la ceremonia tenía lugar “ante Yavé”. El hijo del rey iba sobre su caballo y rodeado por su guardia personal, de la cual una parte iba a pie y la otra en carros de guerra<sup>261</sup>. Cabe asumir que el sagrado manantial de Guijón (ahora Fuente de la Virgen), en el Valle de Kidrón, fuera originariamente el lugar donde se ungía y posesionaba a los reyes de Jerusalén<sup>262</sup>. Parece ser que, aun en tiempos posteriores, el ceremonial de entronización de los reyes de Jerusalén incluía un rito de purificación en el manantial y de bebida de su agua sagrada, la cual poseía la facultad de aumentar las fuerzas del que la bebiera<sup>263</sup>. Esto era, probablemente, un preludio del acto principal que había de celebrarse en el templo. En el atrio del templo, los “corredores” (la guardia) se alineaban a lo largo del camino entre el altar y el templo (2 Re 11,11). El sacerdote guiaba al hijo del rey y le hacía ascender al estrado<sup>264</sup> a la vista de todo el pueblo. Es de suponer que en ese momento el profeta revelase el oráculo de la elección de Yavé y la legitimación del rey<sup>265</sup>, colocando después el sacerdote sobre su cabeza la diadema (“la corona”) y entregándole “el testimonio”<sup>266</sup>, el cual contenía su nombramiento divino y el fundamento de su prerrogativa real. Luego, el sacerdote le ungía, haciéndole así rey<sup>267</sup>. Una vez que el soberano quedaba, en pie, cubierto “con su atavío sagrado”<sup>268</sup>, el pueblo entero le rendía el acto solemne de homenaje, sonaban los clarines y las gentes palmoteaban, gritando el *terû'at melek*, “el grito de un rey”<sup>269</sup>: “¡Salomón es rey!”, “¡Viva el rey!”<sup>270</sup>

Reyes 11,9s. Cf. *Ps.St.* II, pp. 6ss; von Rad en *T.L.Z.* 72, 1947, cols. 211ss; Widengren, *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel*.

<sup>260</sup> I Sam 10,1ss; 10,20ss; 2 Reyes 9,6ss; Sals 2,7; 110,1ss.

<sup>261</sup> I Reyes 1,33; Zac 9,9; 2 Reyes 1,5,38; 2 Reyes 11,8.

<sup>262</sup> I Reyes 1,33; cf. Bentzen, *Studier over det zadokidiske Praestes-kabs Historie*, p. 9.

<sup>263</sup> Podemos inferir esto del Salmo 110,7; véase Widengren, *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel*, pp. 22ss.

<sup>264</sup> 2 Reyes 11, 14; 2 Par 34,31. De forma análoga en Asiria; véase Frankfort, *Kingship*, p. 247.

<sup>265</sup> Podemos inferir esto del Salmo 110.

<sup>266</sup> 2 Reyes 11,12; véase von Rad en *T.L.Z.* 72, 1947.

<sup>267</sup> 2 Reyes 11,12 (G).

<sup>268</sup> Sal 110, 3; véase Widengren, *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel*, pp. 9, 12 ss.

<sup>269</sup> Cf. Núm. 23,21; *Ps.St.* II, p. 43; Humbert, *La “Terou’a”: analyse d’un rite Biblique*, pp. 34s.

<sup>270</sup> I Sam 10,24; 2 Sam 15,10; I Reyes 1,39; 2 Reyes 9,13; 11,12.

Se ofrecía un sacrificio, y la fiesta sacrificial se celebraba con júbilo, posiblemente tanto antes como después de la unción<sup>271</sup>. A esto seguía la segunda parte importante de la festividad, la procesión solemne desde el lugar sagrado al palacio real y la elevación al ministerio regio. Bailando<sup>272</sup> al son de ruidosa música, “que la tierra parecía hendirse”, se ascendía al palacio. Allí, el rey tomaba asiento en su trono, que simbolizaba a la montaña del mundo<sup>273</sup>, y, de este modo, asumía su puesto “a la diestra de Yavé” (Sal 110,1). Recibía las felicitaciones de su guardia personal y de su pueblo (1 Re 1,47). También se deduce del Sal 2 que, en ese momento, el rey emitía una proclama en la que comunicaba la decisión de Yavé acerca de su entronización legítima y divina, y exhortaba a sus reyes y jefes vasallos a que le rindieran homenaje y se sometieran a su propia soberanía y a la de Yavé: “pues he sido constituido como rey suyo sobre Sión, su monte santo”<sup>274</sup>. Ese día lo celebraba el pueblo como una festividad<sup>275</sup>. A la misma se asociaba, además, la derrota que el rey infligía a sus enemigos (2 Re 2,1ss) y, en algunos casos, la concesión de una amnistía<sup>276</sup>: el día de la entronización del rey había de ser un día de regocijo.

La unción era el acto verdaderamente sacramental del ritual de esta fiesta. A través de dicho acto, se confirmaba y consumaba la elección de Yavé, el soberano era “hecho rey”<sup>277</sup> y se le conferían dotes y poder divinos<sup>278</sup>. Aquél a quien Yavé ha ungido queda elevado, por medio de ese acto, a la posición de jefe y gobernante del pueblo de Yavé (1 Sam 10,1), recibiendo poder para “librarlo de los enemigos que le rodean” (1 Sam 9,16). A él “pertenece todo lo mejor de Israel” (1 Sam 9,20). Su cetro real es un “cetro de equidad (es decir, legítimo)”<sup>279</sup>. En virtud de su unción, es tabú y sacrosanto. Es un sacrilegio y ofensa capital

<sup>271</sup> I Sam 9,22ss, 11,15; 2 Sam 15,12; I Reyes 1,9,19.

<sup>272</sup> I Reyes 1,40 (G); 2 Sam 6,14s.

<sup>273</sup> Véase Widengren, *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel*, pp. 5ss.

<sup>274</sup> Sal 2,6. En los textos ugaríticos, Baal anuncia su entronización con exactamente las mismas palabras; véase II AB, col. VII, 43 (cf. Hvidberg, *Graud og Latter i det Gamle Testamente*, p. 34).

<sup>275</sup> I Reyes 1,45; 2 Reyes 11,20; I Sam 11,15.

<sup>276</sup> I Sam 11,13; I Reyes 1,50ss; cf. 2 Reyes 25,27ss.

<sup>277</sup> Cf. 2 Reyes 11,12: el sumo sacerdote “le hizo rey”, *wayyamlikô* (por *wayyamlikû* en el M.T.).

<sup>278</sup> I Sam 10,1 6; Is 11,2ss.

<sup>279</sup> Sal 45,7. En el mito de Baal, incluso el cetro del usurpador Mot se describe mediante la expresión regular y tradicional: “un cetro legítimo” (I AB, col. VI, 29).

ponerle las manos encima <sup>280</sup>. Aun cortar la orla de su manto es sacrilegio (1 Sam 24,6). Comparado al rey, el hombre ordinario no es más que “un perro muerto, una pulga” (1 Sam 24,15).

En lo anterior subyacen, desde luego, las primitivas ideas comunes acerca del jefe dotado de mana y del hechicero rodeado de tabús. Pero los tabús y el carácter sagrado del rey tienen en Israel una base diferente. En el antiguo Israel, cuando un hombre poseía poderes sobrenaturales, pensábase que el espíritu de Yavé había “entrado en él”, se había “revestido de él”, se había “vertido en él”, etc. Es la posesión de un poder carismático y divino, la capacidad de llevar a cabo hazañas portentosas, el don de la “santidad”, en el sentido de poder milagroso análogo al de un ser divino, lo que se expresa en este concepto (probablemente de origen egipcio) <sup>281</sup> acerca del vivificador, milagroso y poderoso “soplo” o “aliento” de la divinidad, o bien, concebido más hipotáticamente, su “espíritu”. Del mismo modo que se explicaban como efectos del espíritu de Yavé el éxtasis marcial y sagrado de los antiguos héroes y el santo frenesí de los profetas (así lo vemos en las narraciones del Libro de los Jueces acerca de los héroes, y en 1 Sam 11 acerca de Saúl), asociábase la unción al don del espíritu. La tradición posterior dice expresamente que cuando se ungió a David “el espíritu saltó sobre él”. Cuando la tradición primitiva relata que la primera experiencia de Saúl después de su unción fue el descenso sobre él del espíritu de Yavé, de tal manera que fue “arrebataado” por un extático frenesí al mismo tiempo que los *nebí'im* (1 Sam 10), es evidente que el narrador no considera el hecho como una simple coincidencia, sino como la consecuencia apropiada y natural de la unción. Asimismo, en Is 61,1, el profeta presupone como cosa generalmente admitida la existencia de un nexo entre la unción y el don del espíritu divino.

En virtud de tal don, el rey queda colmado de un portentoso poder. Recibe un “corazón nuevo”; se transforma en un hombre nuevo (1 Sam 10,6; 9). En lugar de un alma humana normal, viene a habitarle un alma dotada de poder sobrenatural. Recibe una nueva naturaleza, la cual se expresa, conforme a la costumbre oriental, mediante un nombre nuevo <sup>282</sup>, indicador de la íntima relación entre él y el dios que representa.

A través de la unción y del don del espíritu divino, también

<sup>280</sup> 1 Sam 26,9; 2 Sam 1,14ss; 4,9ss.

<sup>281</sup> Véase Hehn en Z.A.W. 43, 1925, pp. 210ss, y más abajo, p. 87.

<sup>282</sup> Sobre el cambio de nombre, entre los hebreos, en la entronización del rey, véase Honeyman en J.B.L. 67, 1948, pp. 13ss; en Egipto, Frankfurt, *Kingship*, p. 103; entre los sumerios, op. cit., p. 246; cf. más arriba, pp. 40, 43.

recibe el rey una sabiduría sobrenatural. "Como enviado (ángel) de Yavé", comprende todas las cosas y realiza lo que desea (2 Sam 14,17ss). Conoce el futuro<sup>283</sup>. Se le atribuye vida "eterna" (es decir, extraordinariamente larga)<sup>284</sup>. Vive maravillosas experiencias, y es capaz de hacer cosas que no están al alcance de los demás<sup>285</sup>. Gobierna "con la fortaleza de Yavé"<sup>286</sup> y lleva a cabo hazañas poderosas y sobrehumanas sobre la tierra<sup>287</sup>. La unción expresa la "elección" que Yavé ha hecho de él "para ser rey del pueblo de Yavé"<sup>288</sup>. El es el "hombre según el corazón de Yavé"<sup>289</sup>. En la leyenda acerca del nacimiento de Saúl ("el solicitado"), fundador de la monarquía, no sólo hallamos un eco de la idea de elección desde el vientre materno, sino también de que la concepción del presunto heredero era fruto de una milagrosa intervención divina y de la predestinación. El "solicitado" rey salvador nacía como regalo de Yavé a la madre sin hijos<sup>290</sup>. Como ya vimos (p. 72), en el acto de la unción se proclamaba el "decreto" relativo a su elección por parte de Yavé.

El rey mantiene con Yavé una relación más estrecha que la de ningún otro mortal. Es su "hijo" (Sal 2,7). En lenguaje mitológico se dice que Yavé le ha "engendrado", o que nació de la diosa del alba sobre el monte santo (Sal 110,3; véanse también pp. 70, 84). El pueblo dice al rey: "Yavé, tu Dios"<sup>291</sup>. Es siervo de Yavé en un modo distinto al de los demás<sup>292</sup>. Por ser hijo de Yavé,

<sup>283</sup> Sal 2,7; 2 Sam 23,1ss.

<sup>284</sup> I Reyes 1,31; Sals 21,5; 72,5; cf. Jenni, *Das Wort 'ōlām im Alten Testament*, pp. 57ss.

<sup>285</sup> I Sam 10,1ss; cf. 11,6s.

<sup>286</sup> Cf. Miq 5,3 (del rey futuro).

<sup>287</sup> Sal 90,5s; I Sam 11,6ss.

<sup>288</sup> Sals 45,8; 89,21; 2 Sam 7,8. Acerca de la elección del rey, véase Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, pp. 95ss; cf. Alt en V.T. 1, 1951, pp. 2ss.

<sup>289</sup> I Sam 13,14; 15,28; 16,1ss; Sal 89,20ss.

<sup>290</sup> I Sam 1. Hace mucho tiempo se observó que la leyenda del nacimiento de Samuel estaba en un principio relacionada con Saúl, el primer rey. Ello se evidencia en la explicación del nombre del niño que se da en 1,20-8: "Este niño le pedía yo (*se'iltiw*) a Yavé", "porque a Yavé se lo había pedido (*šā'āl*)", lo que en realidad no explica el nombre *šmū'el*, sino *šā'āl*. Véase Hylander, *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (I Sam 1-15) traditionsgeschichtlich untersucht*, pp. 12s.

<sup>291</sup> 2 Sam 14,17; véase Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*, pp. 124s.

<sup>292</sup> Empleado en relación con David: Sals 18,1; 36,1; 89,4,21; en relación con Salomón: I Reyes 3,7ss; con Zorobabel: Ag 2,23; Zac 3,8; respecto a otro rey o al rey o caudillo del pueblo en general: Sals 69, 18,37; 27,9; etc. véase Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*, pp. 124s. En relación con el rey de Babilonia: Jer 25,9; 27,6; 43,10; cf. las expresiones correspondientes emplea-

el Dios de toda la tierra, tiene derecho a reinar sobre el mundo entero <sup>293</sup>. En la supremacía de David sobre los demás pequeños estados del interior y en torno a Palestina, los círculos religiosos nacionalistas de Israel y de Judá veían una anticipación del dominio universal sobre los pueblos que estaba implícito, como meta y como promesa, en la elección del rey en cuanto Ungido y diputado de Yavé en la tierra. De ahí que el autor profético del Sal 2 pueda describir la situación en el momento del acceso de un nuevo rey de Jerusalén como si, de hecho, todos los reyes y pueblos del mundo estuvieran planeando quitarse de encima el yugo de Yavé y de su Ungido, pero se sometieran aterrorizados por las palabras de Yavé prometiendo el trono al rey elegido y amenazando con destruir a sus oponentes a menos de sometersele a tiempo y “besar sus pies con temor y servirle con temblor” <sup>294</sup>.

Los dones que Yavé ha concedido al rey pueden expresarse en dos palabras: la “equidad” y la “bendición” del rey. La “equidad”, el “ser justo”, significa vivir según la justicia de Yavé y de acuerdo con las costumbres hebreas. En su sentido más amplio, abarca la voluntad y la capacidad de mantener las costumbres, los derechos y la prosperidad de la comunidad en el marco de la alianza, la capacidad de “juzgar”, es decir, de gobernar con justicia, hacer lo justo y, en general, mantener los asuntos en el orden debido. Yavé mismo concede al rey sus juicios y su equidad propios, es decir, su propia capacidad de gobernar con justicia (Sul 72,2). El cetro real es el “cetro de equidad” (Sul 45,7).

La justicia o equidad del rey incluye, por encima de todo, la capacidad de “salvar a su pueblo de la mano de los enemigos que le rodean” (1 Sam 9,16; 10,1). El soberano elegido es el invencible guerrero que llena la región de cadáveres. Con su poderoso cetro, domina desde Sión en medio de sus enemigos: Yavé los convierte en escabel del rey (Sal 110,2,5s). Todos sus enemigos quedarán vestidos de ignominia (Sal 132,18). Su mano alcanza a

das respecto de Ciro, “el amigo de Yavé”, Is 44,28 (indicando *rēʾi* por *rōʾi*; “el amado de Yavé”, 48,14. Véase *G.T.M.M.M.* III, nota acerca de Ageo 2,23a.

<sup>293</sup> Sals 2,8; 72,8-10; 89,20ss.

<sup>294</sup> Sal 2,11s. Según lo ha indicado Bertholet, las incomprensibles palabras *wenaššekû bar* deben preceder a *wegilû*, leyéndose el conjunto: *wenaššekû beraglaw*. La objeción de Morgenstern (*J.Q.R. (N.S.)* 32, 1942, pp. 371ss), según la cual el vocablo *nāšak* no aparece en ninguna otra parte construido con *b* y, por lo tanto, la ingeniosa propuesta de Bertholet carece de fundamento, no se pueda considerar válida. La enmienda del propio Morgenstern se aleja mucho más de las consonantes del texto que nos ha llegado. En cuanto a besar los pies como muestra de sumisión y homenaje, véase Gunkel, *Die Psalmen*, p. 8.



todos sus enemigos. Su diestra sorprende a los que le aborrecen. Basta que muestre su rostro para ponerlos como en un horno de fuego. Borra de la tierra a su progenie, y a su descendencia de entre los hijos de los hombres. Si algo malo traman contra él, si maquinan engaños, no prevalecerá, pues les hará volver el dorso, tendiendo contra su rostro las cuerdas de su arco (Sal 21,9ss). En el país y fuera de él, garantiza a su pueblo justicia, prosperidad y salvación.

El verdadero rey juzga al pueblo de Yavé con justicia, alivia a los oprimidos, a los desvalidos y a los abandonados, hace justicia a la viuda y a los niños sin padre, los protege de la opresión de los malvados y los venga cuando sus derechos han sido violados y su sangre derramada (Sal 72,2-4,12-14). Consecuentemente, los justos (o sea, las buenas gentes) florecerán durante su reinado, y la tierra gozará de gran prosperidad (Sal 72,7).

El rey justo transmite asimismo buena suerte; es un *'iš mašliah* (Gen 39,2). El término *šaddîk* abarca igualmente este elemento. Un rey así posee la capacidad de transmitir prosperidad, así como los poderes necesarios para deparar buena suerte; puede, pues, impartir prosperidad a los que le rodean. Es radiante como una estrella, y, semejante a un cometa en el firmamento de las naciones, determina el destino de éstas (Núm 24,17). El será como la luz de la mañana cuando se levanta el sol (2 Sam 23,3s; Miq 5,1). Descenderá como la lluvia sobre el césped, como aguaceros que riegan la tierra. En su tiempo habrá abundancia de trigo en el país; en las cimas de los montes ondularán las mieses como (árboles de) el Líbano, y los hombres florecerán en las ciudades como la hierba de la tierra (Sal 72,6,16). A su sombra, el pueblo vivirá tranquilo; él es el aliento de sus bocas (Lam 4,20). Sin él, el pueblo estaría como agua que se derrama en la tierra, que no puede volver a recogerse (2 Sam 14,14), mientras que, con un rey así, la tierra y el pueblo, su "casa", abundan en todo lo que el israelita deseaba para sí, en todo lo que su mente abarcaba al hablar de *paz* o *totalidad* (*šālôm*) y de bendición: fecundidad de los hombres, de las bestias y de las cosechas, salud, una gran familia, lluvia y sol y una sucesión de buenas estaciones, buenas condiciones de vida, buenas relaciones entre los viejos y los jóvenes, entre los amos y los criados, victoria sobre el enemigo, botín de guerra, honor y estimación, dominio de los pueblos vecinos, lealtad y conformidad entre los hermanos de alianza, temor de Dios por parte de todos, vida decorosa, buena conducta y moralidad sana, el mantenimiento de la justicia para todos y la protección a los débiles, la exterminación de todos los que juegan sucio, de todos los brujos y de todos los malvados: en una pala-

bra, todo el contenido del vocablo *yēša'*, salvación (literalmente: "amplitud", "espaciosidad", es decir, condiciones favorables, tanto en las relaciones políticas con el exterior, cuanto en las condiciones sociales, morales y religiosas del interior). De modo que el rey es el salvador en quien el pueblo pone su esperanza de salvación, tanto en el sentido negativo de liberación de los enemigos, del peligro y de la necesidad, cuanto en el más amplio sentido positivo de buena suerte y de bienestar. Su deber es proporcionar esa *yēša'*<sup>295</sup>. Tal es el retrato que los salmos reales nos dan del rey y de su "justicia".

Considerado, pues, desde un determinado punto de vista, el rey es más que humano. Es un ser divino, poseedor de una condición sobrehumana por haber sido "llamado" y "elegido" por Yavé para pastor de su pueblo, haciéndole hijo suyo, ungiéndole y dotándole de su espíritu. El cumple la voluntad de Yavé, y transmite la bendición de Este a la tierra y al pueblo. Representa a Yavé ante el pueblo.

Pero, en cuanto ser humano, hombre sacado del pueblo (es decir, representante del pueblo elegido de Yavé), también representa a este ante Yavé. Y, poco a poco, este aspecto de su vocación llega a alcanzar la preeminencia por encima de los demás.

Conforme a la mentalidad primitiva, a la cual, naturalmente, Israel no escapaba en el período temprano, el jefe, el antepasado y, detrás de ellos, el rey, representaban, por así decirlo, cada uno por su lado, la personificación visible del ego supremo: la sociedad. El rey encarna de un modo especial toda el alma de la sociedad. Y, en particular, el antepasado pervive a través de él. La tierra y el pueblo son su casa y su familia, del mismo modo que la familia es el hogar del antepasado o el jefe de casa (*'abî-bêt-'āb*). *Bit-Ilumri*, "la casa de 'Omri'", es el más antiguo nombre que los asirios dieron a Israel, con el cual tuvieron su primer encuentro durante la dinastía omríada. Así como la familia vive en el antepasado o en el cabeza de familia en quien se ha concentrado su "alma", el alma, el honor y el poderío del pueblo se concentran en el rey. El es el aliento de vida de su pueblo, y el pueblo vive a su sombra (Lam 4,20). El hecho de tener que vivir sin tal fuente de poder entraña profunda desdicha, y es como estar privado del culto y de los demás símbolos de la presencia divina (Os 3,4). Las preocupaciones e intereses del rey son, pues, los del pueblo. El honor del rey es el honor de su pueblo, las derrotas de aquél

<sup>295</sup> Cf. Pedersen, *Israel* III-IV, pp. 46,81.

son la vergüenza de éste. El rey y el pueblo tienen intereses comunes, y son, en cierto modo, idénticos, ya que el pueblo está, todo él, encarnado en el rey. Es el soberano quien debe procurar al pueblo una existencia normal —su “totalidad” (*šālôm*), su paz y su felicidad, su deseo de afirmación de sí mismo (*šedek, sedākâh*), su prosperidad inmanente. La prosperidad, la dicha y la justicia tienen por centro al rey. Este ha de ser conforme al “alma” del pueblo, a su idiosincrasia propia, que el mismo pueblo reivindica. En términos modernos: ha de realizar, en su propia persona, la naturaleza y la esencia del ser del pueblo, de lo que le caracteriza, de su destino y de su vocación. Puesto que Israel, por su fe en la elección y en la alianza, tomó conciencia de su especial vocación y de haber sido elegido por Yavé para un futuro glorioso, la labor del rey había de ser, naturalmente, la de realizar en el mundo el carácter y destino peculiares del pueblo. En otras palabras, el rey pasaba a ser (o debía pasar a ser) el portador visible y la expresión de las ideas religiosas y morales de Israel.

Si el rey cumplía esta exigencia, la misma operaría a su vez en el seno del pueblo, en virtud de la mutua participación del alma de cada parte que, según los antiguos, existía entre el caudillo y la comunidad<sup>296</sup>. El pueblo se convertiría en lo que sus reyes fueran. Si el rey era justo, piadoso y devoto, también el pueblo lo sería. Si el rey se apartaba de los mandamientos de Yavé y le adoraba de modo indebido o veneraba a otros dioses, el pueblo también sería impío y culpable. Tal es la idea fundamental del libro deuteronomico de los Reyes<sup>297</sup>. Así sucedía, fuera cual fuese la verdadera actitud interna del individuo hacia Yavé y su Ley. La responsabilidad del rey era, por lo tanto, enorme. El tenía en sus manos el destino de su pueblo, cuya suerte correspondería a la clase de hombre que fuese el soberano. Dios consideraba la piedad del rey como un mérito del pueblo. Los pecados de aquel contaminaban al pueblo entero y lo llevaban hacia su destrucción<sup>298</sup>. El verdadero rey sabía que estaba comprometido con la ley de Yavé y que su deber era representar el ideal de piedad y de justicia que estaba latente en la mente de Israel (Sal 101). Cuando los salmistas le alaban en los salmos reales, lo hacen porque en él se encarna ese ideal. De hecho, no se refieren a ningún rey en particular, con los defectos que, desgra-

<sup>296</sup> Cf. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Podríamos adoptar aquí un término del dogmatismo tradicional y decir que existe una *communicatio idiomatum*.

<sup>297</sup> Cf. I Reyes 11,12s; 32.; 2 Reyes 20,6; 22,18s.

<sup>298</sup> Cf. 2 Reyes 17,7ss; 21,10ss; 22,16s.

ciadamente, muchos de ellos tenían, sino al ideal de rey tal cual éste debería ser, “un hombre según el corazón de Yavé”.

En su calidad de representante del pueblo, y en virtud de haber sido elegido por Yavé, de ser su hijo, de haber recibido facultades divinas, y de su carácter sacro, el rey de Israel-Judá (como todos los demás reyes del antiguo Oriente) era, claro está, el mediador entre su Dios y su pueblo. Un rey semejante podía acercarse intrépidamente a Yavé, en cuanto representante y mediador, sin perder la vida, como sucedería a cualquier otro que tratase de “ver a Yavé” (cf. Jer 30,21). Dicho de otro modo, el soberano era un rey-sacerdote, el verdadero sumo sacerdote de su pueblo<sup>299</sup>. Diversas tradiciones demuestran que el rey (o sus hijos) desempeñaban el papel de sacerdotes y, teóricamente, ellos eran los legítimos pontífices responsables de la realización del culto<sup>300</sup>.

Nada tiene de extraño el que el rey dirigiese el culto únicamente en las grandes fiestas religiosas. En días normales, probablemente dejaba sus funciones cúllicas en manos de un sacerdote profesional, un “levita”. Por razones prácticas, debió ser necesario hacerlo así en los grandes templos públicos, en vista del desarrollo gradual y de la amplitud que el culto alcanzó en ellos. Pero, como antes decíamos, vemos que a medida que aumentaba la importancia del santuario central el clero profesional tomaba mayor conciencia de su vocación y exigía más amplia potestad. Pronto, trataron conscientemente de forzar al tenedor legítimo del ministerio, el rey, a que se conformara con la posición de protector del culto y garante de los gastos que éste suponía, mientras que los sacerdotes profesionales reclamaban para sí todas las ventajas económicas, una participación en las ofrendas para sacrificio, en las primicias, en los diezmos, etc., y la autoridad espiritual sobre el pueblo que les conferían la facultad y el derecho de efectuar los sacrificios, a proclamar la ley y la justicia de Yavé, y a bendecir o maldecir en nombre de Este<sup>301</sup>. Probablemente conveniría tener en cuenta estas auténticas consecuencias espirituales y materiales al considerar el oráculo de la entronización que, en el Sal 110, promete al rey que será “sacerdote para siempre según el orden (o bien, más correctamente, “en nombre de” o “en atención a”) Melquisedec”. El rey tenía por máxima salvaguardar su derecho divino al ministerio sacerdotal, fundado en el hecho de ser el sucesor y heredero legítimo del antiguo rey de Jerusalén,

<sup>299</sup> Cf. Morgenstern en *A.J.S.L.L.* 55, 1938, pp. 1ss, 183ss.

<sup>300</sup> I Sam 13,9s; 2 Sam 6,17s; 7,18; I Reyes 8,54s.

<sup>301</sup> Dt 33,10; 10,8; Núm 6,22ss.

Melquisedec, quien era asimismo sacerdote de El Elyon, poseía la facultad de bendecir y tenía derecho a cobrar diezmos. La función básica desempeñada por el rey en el culto oficial se manifiesta con la mayor claridad en la tradición acerca del traslado del arca de Yavé a Jerusalén y en la que se refiere a la consagración del templo por Salomón, quien ofrecía personalmente sacrificios y oraciones, y daba la bendición al pueblo, siendo todas estas funciones sacerdotales. El propio rey Ajaz organizaba los detalles del templo y del culto, y el rey Ezequías eliminó, por su propia autoridad, un objeto cúlrico que, según la tradición del templo, databa de la época de Moisés<sup>302</sup>.

El rey, en su calidad de sacerdote dotado de facultades divinas, era el conducto por el cual el favor de la deidad aflúa hasta el pueblo. El era el punto de contacto entre Dios y la congregación. Gradualmente se fue poniendo el acento en el lado humano del ministerio del rey, debido, en parte, a que se le daba a su subordinación a Yavé mayor importancia de la acostumbrada en la ideología oriental acerca de la realeza. El rey era, en un sentido especial, el siervo o esclavo de Yavé. De ello existen analogías, como se dijo anteriormente, en los textos reales mesopotámicos. El término expresa la confianza de que goza el rey como diputado de Yavé, así como su total dependencia y subordinación a Yavé. Es por esta razón por la que las promesas proféticas hechas al rey tanto en las festividades regulares cuanto en las ocasiones es-

<sup>302</sup> 2 Sam 6; 1 Reyes 8; 2 Reyes 16,10ss; 18,4. Tenemos interesantes testimonios de las funciones del rey en la fiesta de Succoth (festividad de la cosecha y del Año Nuevo), si Widengren no se equivoca al opinar (en *Horae Soederblomianae* I, 3, pp. 12ss) que el ritual samaritano de Succoth (véase Cowley, *The Sammaritan Liturgy* I-II, pp. 782ss), muy paralelo a Dt 26,1ss, en realidad representa una antigua y pura tradición de la vieja festividad de Bethel. En dicho ritual samaritano, es "el rey de Israel" quien coloca el cesto de los diezmos ante Yavé, en el sitio sagrado, y dice una oración que corresponde en todos sus aspectos importantes a Dt 26,5ss. No podemos, sin embargo, excluir la posibilidad de que éste sea un ejemplo de arcaización midrásica por parte de los tradicionalistas samaritanos (cf. los muchos midrasim "arqueológicos" del Talmud) y se base en el propio Dt 26. La extraña circunstancia de que el rey tenga que dar el cesto al "sacerdote" es un tanto sospechosa. Si éste fuera verdaderamente un ejemplo de antiguo ritual israelita, lo normal sería que el rey mismo fuera el sacerdote que colocara el cesto junto al altar. Por otra parte, no cabe la menor duda de que la liturgia del Dt 26 refleja muy antiguas costumbres; y parece perfectamente posible que en épocas anteriores el rey dijera la oración, la cual en un principio se ajustaría a la función del rey en la liturgia de la festividad. Entonces tenemos, tal como lo afirma Widengren, en Dt 26 un claro ejemplo de democratización de los rituales regios, es decir, el empleo, por parte del adorador ordinario, de antiguos ritos y fraseología reales.

peciales del culto —por ejemplo, los días de humillación y oración antes de una guerra<sup>303</sup>— siempre recalcan que la buena fortuna y la bendición del rey dependen de su obediencia a la voluntad y a la ley de Yavé<sup>304</sup>. Las condiciones para la buena fortuna son la devoción y la rectitud, en el sentido de una relación correcta con Yavé.

Un justo dominador de los hombres,  
dominador en el temor de Dios,  
como la luz de la mañana cuando se levanta el sol  
en una mañana sin nubes.  
A sus rayos, después de la lluvia,  
yérguese la hierba de la tierra.  
¿No es así mi casa para con Dios?

El poeta pone los versos en boca de David, el antepasado real (2 Sam 23,3-5). El rey puede esperar gozar del eterno favor de Yavé mientras siga sus mandamientos y no descuide sus leyes.

Si bien, en general, se consideraba la bendición como una facultad inherente, la misma fue poco a poco tomando el carácter de un don de Yavé. La prosperidad era obra del propio Yavé. Era la recompensa por la obediencia a los mandamientos de Yavé, por la piedad y la devoción. “Yavé ha recordado (sus) ofrendas y aceptado (su) sacrificio quemado”, “(le) ha remunerado según (su) justicia y conforme a la pureza de (sus) manos”, porque “tenía ante (sí) todos los juicios de Yavé y no apartaba de (sí) sus estatutos sino que (fue) íntegro con El y (se guardó) de la iniquidad”<sup>305</sup>.

Pero si el soberano se aparta de Yavé, el poder y la buena fortuna propios de un rey le abandonarán. En lugar del buen espíritu real de que Yavé le había dotado, un mal espíritu de Yavé le turbará y una destructiva porfía surgirá entre el rey y su pueblo (Jue 9,22ss; 1 Sam 16,14).

Precisamente por constituir el rey y el pueblo una verdadera unidad y encarnar el rey el ego supremo del pueblo, el destino de ambos ha de ser el mismo en lo bueno como en lo malo. Si el rey es recto y santo, el pueblo entero será santo, justo y feliz. Si el rey es impío y hace lo que es malo a los ojos de Yavé, el pueblo entero se infectará de impiedad y desdicha y habrá de su-

<sup>303</sup> Véase Mowinckel, *Kongesalmerne*, pp. 63ss; *Ps.St.* III, pp. 78ss; *Offersang og sangoffer*, pp. 316ss; Lods en *Mémoires de l'Institut Français du Caire* 66, 1934, pp. 91ss.

<sup>304</sup> Sals 20,7-9; 21; 28,6-9; 63,6-9; 89,20-38; 132,11-18.

<sup>305</sup> Os 2,10; Sals 89,20s; 132,12; 20,4; 18,22-5.

frir la adversidad resultante del pecado del rey. La crónica de la monarquía fue escrita en su totalidad dentro de esta perspectiva.

Igualmente hallamos extravagantes relatos acerca de la buena suerte de los reyes, con el mismo énfasis en las condiciones necesarias para ella, en otras religiones orientales y en la ideología real de las mismas. Hemos de reconocer que prácticamente cada uno de los rasgos del retrato del rey que hemos presentado encuentra evidentes paralelismos en los demás pueblos de Oriente. No cabe duda de que también al rey de Israel se le atribuía cierto carácter divino, derivándose tal rasgo de las culturas y religiones circundantes a través de los conductos cananeos.

Referiremos brevemente unos cuantos detalles para ilustrar lo anterior. La unción misma<sup>306</sup>, o sea el acto sacramental que, más que cualquier otra cosa, vinculaba al rey a Yavé, parece haber sido adoptada primitivamente de los cananeos<sup>307</sup>, y, probablemente, también la practicaban los egipcios y los babilonios<sup>308</sup>. El trono leonino de Salomón, colocado en un podio con siete escalones, era originariamente el trono del Dios del cielo, situado en la cima de la montaña del mundo con siete terrazas, de la cual era símbolo la torre de siete pisos del templo. El rey se sienta en el propio trono de la Deidad (Sal 110), o bien, en términos más prosaicos, en un trono del mismo tipo divino que el de Yavé<sup>309</sup>. El título de David, *dawidum* (ya que tal término se aplicó, al principio, como título)<sup>310</sup>, era también un préstamo extranjero, como en el caso de *Kaiser* y *Caesar*. Es posible que el vocablo esté relacionado con *Daud* o *Dod* (cf. el nombre propio Dodijah, es decir, Yavé es Dod)<sup>311</sup>, nombre de un dios que se identificaba a Yavé y

<sup>306</sup> Véase Gressmann, *Der Messias*, pp. 2ss; Hempel, art. "Salbung" en *R.G.G.*<sup>2</sup>

<sup>307</sup> Véase Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, n.º 51, p. 319.

<sup>308</sup> Véase Bertholet, *A History of Hebrew Civilization*, p. 113; Meissner, *Babylonien und Assyrien* I, p. 63; Frankfort, *Kingship*, p. 247.

<sup>309</sup> Véase Gunkel-Begrich, *Einleitung*, p. 151. El trono de Yavé es un trono de querube (véase Pedersen, *Israel* III-IV, pp. 247ss, 439ss, 651ss) como los de otros dioses orientales. También el trono real israelita es un trono de querube (op. cit., pp. 77ss, 676s), y el trono de David todavía está pintado en la sinagoga de Dura-Europos (véase Rachel Wischnitzer, *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, fig. 34).

<sup>310</sup> En los textos de Mari de la primera mitad del segundo milenio a.C., la palabra *dawidum* es un apelativo con el significado de "jefe", "príncipe"; véase Dossin en *Syria* 19, 1938, pp. 109ss; cf. Engnell, *Divine Kingship*, pp. 176ss; Bentzen, *Det sakrale kongedømme*, pp. 54s.

<sup>311</sup> 2 Par 20,37; abreviado: *Dôdô*, Jueces 10,1; 2 Sam 23,24; I Par 11,12,26.

que quizás designara, en sus orígenes, al jefe o rey como encarnación de su ancestro deificado<sup>312</sup>. La dinastía davídica hacía las veces de auténtica heredera de Melquisedec, el antiguo rey de Jerusalén que era a la vez sacerdote y rey<sup>313</sup>. Cuando la Epístola a los hebreos dice que no tiene ni padre ni madre, tal afirmación, más que ser una invención del autor fundada en el hecho de que el Antiguo Testamento no mencione a su familia, representa una antigua tradición que prevaleció en el judaísmo y que, en realidad, pretendía expresar su íntima relación con la divinidad (véase p. 40, más arriba, acerca del rey Gudea de Lagash). Según una interpretación del salmo 110, éste dice que el rey nació de Shahar, la diosa del resplandor de la mañana, y se presenta como el "Rocío" fertilizador y vivificante: "Rocío", *Tal*, parece haber sido el nombre que los cananeos daban al dios de la feracidad<sup>314</sup>. Todos estos detalles y otros muchos demuestran la influencia de Canán, Egipto y otros países en el ceremonial de los reyes israelitas y de sus cortes, así como en las instituciones públicas de Israel<sup>315</sup>.

Ahora bien, como anteriormente se dijo, determinar las ideas y la terminología que Israel tomara de fuentes ajenas, y concluir lo que con ellas hiciera, son cosas muy distintas. El hecho mismo de que se verificara un cambio de énfasis en la presentación de las virtudes reales es significativo. En el concepto oriental de rey, particularmente en Asiria y en Mesopotamia, predominan los rasgos marciales. Aun en Israel hallamos el retrato del rey quebrantando las cabezas de muchos países y llenando las regiones de cadáveres (Sal 110,6), y rompiendo a los pueblos con un cetro de hierro (Sal 2,9). Pero son mucho más sobresalientes las exigencias éticas que se hacen al rey.

Este fuerte acento sobre los factores religiosos y morales que condicionan la buena suerte del rey es consecuencia de una profunda transformación de la ideología real, ocasionada por la índole peculiar del yahvismo. Su efecto se evidencia, en primer lugar, en el concepto del carácter divino del rey.

<sup>312</sup> *Dôd* es un término referido a un pariente cercano, como lo son 'āb = "padre", 'āh = "hermano", 'am = "pariente", etc. Originariamente significaba "amado", "querido" (en la inscripción de Mesha, Albright traduce por "caudillo" (chieftain); véase A.N.E.T., p. 320). Acerca de tales antepasados deificados, véase Frankfort, *Kingship*, pp. 33ss.

<sup>313</sup> Sal 110,3. Sobre su interpretación, véase Mowinckel, *Kongesalmerne*, pp. 171ss. (cf. Índice); *Ps.St.* III, pp. 88ss; Widengren, *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel*.

<sup>314</sup> Véase Widengren, op. cit., pp. 9ss; Engnell, *Divine Kingship*, p. 82.

<sup>315</sup> Véase Gunkel-Begriff, *Einleitung*, pp. 150-4; von Rad en *T.L.Z.* 72, 1947, cols. 211ss.



Cuando comparamos la concepción oriental común acerca de la realeza con la que hallamos en Israel, vemos como característica de esta última que todos los elementos naturalistas de la relación entre Dios y el rey han desaparecido en ella, y que el concepto de identidad o encarnación física (fácil de encontrar en el ambiente cananeo, tan influido por Egipto) está ausente. En el culto, el rey era, primordialmente, el representante del pueblo ante Yavé, y representante de Yavé sólo en modo secundario. No obstante, los hebreos no descartaban la idea de que el rey *fuera* realmente el representante de Yavé tanto en el culto como en la vida política y social de la nación, ni la antigua idea de que el rey fuera un superhombre dotado de facultades sobrenaturales o divinas y tuviese una especial e íntima relación filial con Yavé. Seguían expresando todas estas cosas con una terminología y unas ideas que tenían su origen en la ideología oriental acerca de la realeza y que reflejaban concepciones más mitológicas.

Sólo ocasionalmente hallamos en tales retratos mitológicos señales de una interpretación, en términos físicos y naturales, de la relación de Yavé con su hijo. El concepto israelita de rey es más semejante al babilónico que al egipcio. El rey es, manifiestamente, un hombre, "un elegido del pueblo" (Sal 89,20), subordinado a Yavé y dependiente de El para todo. La creciente tendencia del yahvismo a atribuir a Yavé todo el honor y a subordinarle todo lo humano<sup>316</sup> redujo el elemento mitológico de la etiqueta cortesana. Desde el principio (o, por lo menos, desde fecha muy temprana), impidió que el carácter divino del rey desembocara en la veneración idólatra de un hombre, en rivalidad con el culto a Yavé. No existe huella alguna en el Antiguo Testamento, por lo que hace al culto, de que se adorase al rey de un modo u otro, si bien podían entonarse en su honor cánticos laudatorios<sup>317</sup>.

Todo lo anterior quedará más claro si consideramos lo que los israelitas entendían por "un dios". Podían utilizar la palabra "dios" (*elōhīm*) para designar muchas clases de seres sobrenaturales subordinados, tales como el alma muerta, el espectro que se puede hacer subir: "Veo un dios que se alza de la tierra", dice la pitonisa a Saúl, cuando se aparece la sombra de Samuel<sup>318</sup>. El mismo término puede referirse igualmente a un demonio causante de enfermedad<sup>319</sup>. Se emplea para designar a los seres celestiales

<sup>316</sup> Cf. Pedersen, *Israel* III-IV, pp. 615ss.

<sup>317</sup> Sal 45; cf. Sal 21. Véase más abajo, p. 97.

<sup>318</sup> I Sam 28,13. En los textos ugaríticos, II D, I 27, 45, se llama "dios" a un espíritu (*'ib* = heb. *'ōb*, E.VV., "espíritu familiar"); véase Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, pp. 106, 123 n. 31.

<sup>319</sup> Tal es, evidentemente el caso de Job 19,22.

inferiores (literalmente, “los hijos de Dios”) que rodean el trono de Yavé, encargados de llevar sus mensajes <sup>320</sup>, y que corresponden a los ángeles de tiempos posteriores (Jue 13,22). Aun refiriéndose a un hombre, el poeta puede decir que Yavé “le ha hecho poco menor que un dios” (A.V., “que los ángeles”, Sal 8,6). Pero tales palabras demuestran por sí mismas que existe una diferencia fundamental entre un “dios” semejante y Yavé. Lo característico de un “dios” es el poder y el discernimiento sobrehumanos y sobrenaturales (Gen 3,5; 22). Un dios es santo <sup>321</sup>, y comparte todos los atributos y cualidades de la santidad. La semejanza del hombre con “dios” a la que se refiere el salmo 8 consiste primordialmente en su dominio y autoridad por encima de todas las demás criaturas, en la gloria y el honor casi divinos que se expresan en el dominio sobre la creación. El profeta es un *’iš ’elōhīm*, “un hombre de dios (de divinidad)”, es decir, “un hombre divino” <sup>322</sup>, por estar dotado de un conocimiento y un poder divinos.

¿Qué es, pues, lo que diferencia a Yavé de todos estos dioses? Ante todo, el hecho de que Yavé sea el único que realmente es, “Aquel que es el que es” (Ex 3,14), que es “Él”, como el Deuteronomio repentinamente lo dice <sup>323</sup>, el único que mueve, crea, actúa y obra en el fondo de todo lo que está sucediendo, tanto en la naturaleza como en la historia <sup>324</sup>. Tenemos asimismo el aspec-

<sup>320</sup> *benē ’ēlīm* o *benē ’elōhīm*, Sals 29,1; 82,6; Gen 6,2,4; Job 1,6; 38,7; Dt 32,8 (leyendo *’ēl* con G. V, por *yisrā’ēl*). También se halla esta expresión en textos fenicios (inscripciones de Karatepe; véase Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, p. 7) y ugaríticos (op. cit., pp. 63ss, cf. pp. 20s). Significa sencillamente aquellos que pertenecen a la categoría divina, “los seres divinos”; cf. *benē haš-šōrepīm*, “los miembros del gremio de los orfebres”, “los orfebres”; *benē han-nebī’im*, “los miembros de la comunidad profética”. No significa, como lo piensa Morgenstern (*H.U.C.A.* 14, 1939, pp. 29ss, 40ss), dioses de una generación anterior; cf. el ugarítico *dr bn’lm*: “la familia de los seres divinos”.

<sup>321</sup> Sals 16,3; 89,6-8; Dt 33,3; Zac 14,5; Job 5,1; 15,15; Dan 4,5s, 10,14s,20; 5,11; 8,13; Eclo 42,17.

<sup>322</sup> I Sam 2,27; I Re 13,1; Jue 13,8; I Sam 9,6ss; I Re 12,22; 2 Re 4,7; Jer 35,4. El genitivo es atributivo.

<sup>323</sup> Is 41,4; 43,10s; 48,12; cf. 43,12s; 44,6. Está claro que fue precisamente este significado el que halló Isaías en el nombre “Yavé” cuando representó a Yavé diciendo “Yo soy Él”; es “Yavé-El” el que es “el primero y el último”; por todas sus poderosas hazañas y profecías cumplidas, Israel puede apercibirse de “que yo soy Yavé”, Aquél “que lleva a cabo esto”. Es muy probable que, en realidad, el Deuteronomio-Isaías esté aquí de acuerdo con el significado originario del nombre: *yahweh* > > *yahuwa* = *ya hu(wa)*, “Oh, Él”; véase mi observación en Otto, *Ausfätze das Numinose betreffend*, pp. 11ss; análogamente Morgenstern en *J.B.L.* 62, 1943, pp. 269ss; Montgomery en *J.B.L.* 63, 1944, pp. 161ss.

<sup>324</sup> “Ser” (*hāyāh*) no denota en hebreo mera existencia en sentido abstracto, sino la expresión de uno mismo en actividad creadora. “Yo soy”

to que tan claramente aparece en el salmo 82, donde Yavé “juzga en medio de los dioses”: “Sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo; pero moriréis como hombres, caeréis como cualquiera de los príncipes”. Cuando el hombre hubo ganado en el paraíso sabiduría y percepción divinas, Yavé le impidió alcanzar la semejanza perfecta con Dios negándole la inmortalidad. Cualquiera otro “dios” *puede* morir, aun cuando normalmente sea inmortal; mas Yavé es “el Dios vivo”, “el Dios santo que no muere”<sup>325</sup>.

Por consiguiente, pese a todas las metáforas mitológicas acerca del nacimiento de un rey, nunca hallamos en Israel la expresión de un concepto “metafísico” de la divinidad del rey ni de la relación de éste con Yavé. Es evidente que se considera al soberano como hijo de Yavé por *adopción*. Cuando, en el salmo 2, 7, Yavé dice al rey en el día de su unción y entronización: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”, está empleando la forma usual de adopción, indicando así que el carácter filial depende de la adopción del rey por parte de Yavé. El acto de adopción es idéntico al de la unción y entronización. El rey es elegido como hijo adoptivo de Yavé (Sals 45,8; 89,21). El propio Yavé ha hecho para él las veces de padre y madre, le ha educado, enseñándole, entre otras cosas, el arte de la guerra (Sal 18,35).

No sólo la idea de la adopción es testimonio de lo anterior, sino también el hecho de que las facultades divinas del rey derivan del espíritu de Yavé (véase más arriba, p. 73). La idea en sí es antigua, según se puede ver en las historias de los Jueces, héroes de la antigüedad, cuyos poderes y facultades extraordinarios se explicaban del mismo modo<sup>326</sup>. La misma concepción hallamos entre los cananeos, los babilonios y los egipcios<sup>327</sup>. Aun en el período pre-israelita, las manifestaciones extáticas del poder de que estaban dotados los profetas se explicaban por medio de la idea del “soplo” o “espíritu” vivificador y creador de la divinidad. Cuando Israel creía que el espíritu de Yavé habitaba en

significa “yo me afirmo a mí mismo mediante actos”, “yo trabajo”, “yo hago o creo cosas”. Cf. Ratschow, *Werden und Wirken, eine Untersuchung des Wortes ḥayāh als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments*. Sin duda existe algo más que un simple nexo incidental entre ḥayāh y ḥayāh (vivir). Para los antiguos hebreos, vida significaba voluntad y actividad.

<sup>325</sup> Hab 1,12, texto original; véase B.H.<sup>3</sup>. M.T. es una “corrección de los escribas” (*tikkún sôperim*), y, como de costumbre falsa, dictada por prejuicios dogmáticos.

<sup>326</sup> Cf. Linder, *Studier till Gamla testamentets föreställningar om Anden*, pp. 1ss.

<sup>327</sup> Véase Hehn en Z.A.W. 43, 1925, pp. 210ss, y más arriba, p. 74 n. 281.

el rey, tal creencia no suponía simplemente una continuidad directa de la idea de que los héroes y los jueces estuvieran dotados del espíritu, sino que, indudablemente, ya se la asociaba al concepto de que el espíritu de Yavé era la fuente de la inspiración extática de los *nebí'im* o profetas. Mas, en cuanto explicación de la inspiración profética, es evidente que sustituía a una concepción cananea más antigua, y hemos de considerarla como una transformación consciente de esta última por parte de los hebreos. Existen numerosos indicios de que los cananeos creían que el propio dios en cuestión entraba en el *nābī'* y operaba a través de él<sup>328</sup>. Pero semejante noción era incompatible con la fe de los israelitas en la sublime transcendencia de Yavé, y, en vista de ello, se substituyó por la idea de su representante, el espíritu, que Él "envía" y "vierte" en el *nābī'*<sup>329</sup>. Cuando se transfiere al rey la idea del espíritu, ello significa que el rey no es lo mismo que Yavé, ni encarnación de Él, sino que ha sido dotado de facultades sobrenaturales por el espíritu de Yavé.

Un argumento adicional, aunque indirecto, en contra de la teoría de que se considerara al rey de Israel idéntico a Yavé o se le equiparase a Él en el culto, es la polémica profética contra la realeza en su manifestación empírica (Jer 21; 2,23,6; Ez 22,25G; 34). En el libro de Ezequiel, el cual censura a los reyes históricos de Judá por sus pecados con mayor vehemencia que ningún otro escrito profético, el punto culminante del ataque es la acusación de blasfemia por haber situado el palacio real junto al templo; hasta las tumbas reales han puesto allí, profanando de ese modo el santo nombre de Yavé con su idolatría y con sus cadáveres (Ez 43,7-9)<sup>330</sup>. ¿Qué hubiera dicho Ezequiel si los reyes

<sup>328</sup> Así, por ejemplo, en forma evidente, en el relato de Wen-Amon acerca del profeta en Biblos; véase Ranke en *A.O.T.B.*, p. 226; Wilson en *A.N.E.T.*, p. 26. También hallamos restos de la idea de posesión extática por parte del dios mismo en la fraseología y en los rituales del Antiguo Testamento; véase Hölscher, *Die Propheten*, pp. 140ss, 147ss.

<sup>329</sup> Véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, p. 13.

<sup>330</sup> Neiman (*J.B.L.* 67, 1948, pp. 55ss) ha intentado demostrar que en el Antiguo Testamento, al igual que en la lengua cananea, *peger* con frecuencia no significa "carroña", "cadáver", sino una "estela" cultica, hallando tal sentido en Ez 43,7,9. Dicha interpretación se ajusta perfectamente al contexto de Lev 26,30, pero parece menos certera en los pasajes de Ezequiel. Aun cuando Neiman tuviera razón, el pasaje no se referiría a "estelas idólatras", según él lo interpreta, sino, con mayor probabilidad, a estelas votivas con la imagen del rey en cuanto representaciones de oración intercesoria; véase más arriba, p. 50. Aun así, tendríamos un ejemplo, no de la apoteosis del rey, sino de una imagen representativa de un ser humano en el templo de Yavé, lo cual es indecoroso a los ojos del profeta.

se hubiesen igualado a Yavé, desempeñando la función de Dios y haciéndose adorar en el culto? Las crónicas inspiradas por los profetas, así como las narraciones deuteronomicas, no acusan a los reyes de auto-apoteosis, sino de tiranizar a sus súbditos<sup>331</sup>. Ni siquiera Ez 8, que da una detallada descripción de todas las abominaciones cometidas en el templo, dice nada acerca de la deificación del rey ni afirma que éste haya usurpado las prerrogativas de Yavé.

Si bien el yahvismo representa al rey como el conducto de la fertilidad y la dicha del paraíso, no hallamos en él ningún rastro de que se identificara al rey, mitológica o culturalmente, con el dios de la feracidad. Así, en las fuentes del Antiguo Testamento no aparece prueba alguna de que se le identificase con el árbol de la vida, el cual, a su vez, se suponía igual a la divinidad<sup>332</sup>. El hecho de que el rey representara a Yavé en el culto no implica en Israel lo que el verbo "representar" pudo haber significado primitivamente: que el representante *fuera* la persona a la que representaba. Nunca se les hubiese ocurrido afirmar a los grandes profetas que ellos *fuera*n Yavé, pese a sostener enérgicamente que Él los había autorizado y enviado en calidad de mensajeros suyos. Del mismo modo la religión de Israel nunca pudo tolerar la idea de que el rey fuera igual a Yavé o se comportara como si lo fuese. El soberano representa a Yavé en el sentido de recibir de Él facultades y cualidades divinas y de transmitir su bendición. En efecto, Yavé ha hecho al hombre "poco menor que un dios", según dice el Sal 8; y, en todavía mayor medida que los hombres normales, el rey es un dios sobre la tierra. Pero la distancia entre Yavé y un dios ordinario es tan grande como la existente entre los hombres normales y los "seres divinos" (*benê 'elôhîm*).

Ya nos referimos anteriormente al ministerio sacerdotal del rey. Tal ministerio se expresa, naturalmente, en la función directiva que el soberano desempeña en el culto. A través de los actos cúltricos y, especialmente, de las ceremonias de la entronización, el rey recibe sus facultades divinas y se convierte en agente de la bendición y de la salvación. Es, pues, de la mayor importancia mantener y renovar constantemente el poder de que ha sido dotado.

<sup>331</sup> Cf. I Sam 8; 12. Cf. Noth, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien I*, p. 57. La actitud favorable que el Deuteronomio adopta aquí, pese a todo, frente a la monarquía hubiera sido imposible de haber sido culpables los reyes de auto-deificación directa.

<sup>332</sup> Véase nota adicional VII.

Existen varios indicios de que en Israel, al igual que en Babilonia <sup>333</sup>, el acto de la entronización del rey se repetía como una festividad anual, probablemente en conexión con la más importante del año, la festividad del otoño y del Año Nuevo, que era asimismo la fiesta de entronización de Yavé <sup>334</sup>. Esta se celebraba como una revalidación de lo creado y el establecimiento de toda clase de abundancia, bienestar y prosperidad para la tierra, los rebaños y las gentes. Volveremos sobre este punto más adelante. Así pues, la tierra, la naturaleza y todas las cosas vivas eran creadas de nuevo, como la primera vez. En consecuencia, es natural que se considerase la elevación del rey al trono y la fiesta del Año Nuevo como el acto de preservación y nueva creación del esplendor primitivo. Para los hebreos, toda la gloria de la tierra se resumía en la idea del “paraíso de Yavé”, “el jardín de Dios” del que hablan los antiguos mitos de la creación <sup>335</sup>. Primitivamente, la tierra toda había sido un “paraíso”. No es, pues, extraño que se tomara la entronización o el nacimiento de un nuevo rey como un presagio del retorno de las condiciones del paraíso: tanto el niño como su pueblo “comerán cuajada y miel” (Is 7,15,22. Véanse pp. 121ss más adelante), el alimento de los dioses; y las bestias salvajes y domésticas vivirán juntas apaciblemente (Is 11,6-9. Véase más abajo, p. 198).

Mas lo anterior no denota, como algunos lo han afirmado, que la idea acerca del soberano en cuanto “rey del paraíso” formara parte esencial del concepto de realeza, ni que la ideología real procediera de ella. El paralelismo con el edén de dios no es sino una de las características del concepto de realeza, tanto en Babilonia (véase p. 53, más arriba) como en Israel, por ser el rey divino y representársele en términos de diversos mitos acerca de dioses. Existe una relación entre lo divino y el edén de dios; de ahí que se presente al rey y los beneficios de su gobierno en tales términos.

Todavía menos cabe deducir de esto que se tuviese al rey por

<sup>333</sup> Véase Pedersen, *Israel* III-IV, pp. 746ss; Dürr en *Theologie und Glaube* 20, 1928, pp. 305ss; Frankfort, *Kingship*, pp. 318ss. Cf. más arriba, pp. 46s.

<sup>334</sup> Volz, *Die biblischen Altertümer*, p. 452; Pedersen, op. cit., p. 432; Böhl, *Nieuwjaarsfest en koningdag in Babylonien en in Israel*; Dürr, op. cit., pp. 319ss. También en Judá, al menos hacia el final de la monarquía, se consideraba el intervalo entre la muerte del viejo rey y la siguiente fiesta del Año Nuevo como “el comienzo del reinado” (*rēšit mamlēkūt*, Jer 26,1) del nuevo rey, siendo la siguiente festividad del Año Nuevo el comienzo de su primer año. Véase Mowinckel en *Act.Or.* 10, 1932, pp. 177ss.

<sup>335</sup> Gen 13,10; Is 51,3; Ez 28,13; 31,8s; 36,35; Jl 2,3.

una encarnación del *Urmensch*, aun cuando sea verdad que este último aparece a veces relacionado con el paraíso. Ninguno de los pasajes del Antiguo Testamento que se han alegado como confirmación de esta idea prueba que el rey fuera el *Urmensch*<sup>336</sup> ni que esta concepción hubiera originado la ideología real de los israelitas.

Existe, sin embargo, un factor de mayor importancia que el de la relación entre la fiesta del Año Nuevo y su modelo oriental: se trata del carácter que dicha festividad adquirió en Israel. En realidad, el yahvismo la transformó totalmente. Su fundamento en el orden natural sigue siendo patente, desde luego, aun en Israel: lo que se crea es, en primer lugar, la vida sobre la tierra, la feracidad, las cosechas, el cosmos. Mas la idea de los cananeos de que el dios mismo resucitaba ha desaparecido; y lo que el rey obtiene en la festividad cültica no es, primordialmente, vida y fuerza nuevas, sino la renovación y confirmación de la alianza, fundada en la elección y la lealtad de Yavé, y dependiente de las virtudes y constancia del rey en los aspectos religioso y moral. Se ha añadido a la renovación de la naturaleza otro elemento de progresiva importancia: la renovación de la historia. Lo que se vuelve a vivir durante la festividad son los actos divinos de la elección y la liberación en la verdadera historia de Israel. La elección y la alianza son ratificadas. Los sucesos históricos son revividos en el drama cültico, y se promete, garantiza y vive por anticipado la victoria sobre los adversarios políticos de la historia contemporánea<sup>337</sup>. Es el futuro de Israel en cuanto pueblo lo que Yavé garantiza, y el rey es su instrumento.

Todo esto suponía un cambio fundamental en el drama cültico y en la función del rey. En Canán, el drama representaba el sino del propio rey: su nacimiento, su lucha, su muerte, su resurrección, su victoria y su matrimonio cültico con la diosa. Es posible que el rey desempeñara la función del dios en todo esto (véase p. 62). Pero es más probable que, al igual que en Babilonia, una gran parte del drama cültico se representara por medio de ritos simbólicos, tales como, por ejemplo, los jardines de Adonis<sup>338</sup>. También en Egipto se representaba la resurrección de Osiris le-

<sup>336</sup> Véase Mowinckel en *St.Th.*, II 1, 1948/9, pp. 71ss.

<sup>337</sup> Véase *Ps.St.* II, pp. 54-74, 146ss; Noth en *Christentum und Wissenschaft* 4, 1928, pp. 301ss.

<sup>338</sup> Acerca de los jardines de Adonis, véase von Baudissin, *Adonis und Esmun*, pp. 88s, cf. Registro I; además, Baumgartner en *Schweiz, Archiv für Völkerkunde* 43, 1946, pp. 122ss (basado en el material recopilado por E. Lewin).

vantando en alto el pilar osiríaco<sup>339</sup>. En Israel no hallamos ningún rastro de que el rey representara las suertes de Yavé. El culto de Jerusalén tenía su propio drama, el cual representaba, de modo vívido y realista, la epifanía de Yavé, su guerra y su victoria, su entronización y su nueva creación del mundo, de Israel y de la vida sobre la tierra. Volveremos sobre este drama de la festividad del Año Nuevo en otro contexto. Mas no se representaba en él a Yavé corporalmente, en carne y hueso. Su advenimiento, su epifanía y su presencia se hacían perceptibles a la experiencia y a la fe por medio de símbolos, sobre todo gracias a la procesión festiva en que se transportaba el cofre sagrado, el arca. Cabe suponer que, en los primeros tiempos, el arca contuviera alguna representación pictórica del propio Yavé; pero, al menos posteriormente se sustituyeron algunos símbolos: la propia arca, un asiento de gala vacío, unos cuantos objetos sagrados, como, por ejemplo, los lotes del oráculo santo, o algo por el estilo<sup>340</sup>. La danza cáltica ejecutada por David era, desde el punto de vista del ritual, un antiguo medio de crear poderío y victoria, y en tiempos de David pudo haber expresado y garantizado, en la mentalidad de los israelitas, el extático poder divino que fluía a David y al pueblo por la presencia de Yavé. Mas David no participaba de ese poder, por cuanto se pensaba que había llegado a constituir una unidad con Yavé. La danza se ejecutaba "ante Yavé" y en su honor.

Probablemente, la victoria de Yavé sobre el enemigo se representaba, en forma dramática, por medio de un simulacro, al igual que entre los pueblos vecinos<sup>341</sup>. Así parecen indicarlo algunos pasajes de los salmos festivos<sup>342</sup>. Pero, en virtud del acentuado énfasis histórico característico, desde el principio, del yahvismo, lo que se representa no es el combate con el caos y el dragón (como, por ejemplo, en Asiria; véase p. 48), sino la victoria de Yavé sobre sus propios adversarios históricos y los de Israel. Así se deduce del texto de un episodio dramático del culto, contenido en el Sal 132. En él se representa el establecimiento del culto a Yavé en Jerusalén y la primera entrada de Yavé y del

<sup>339</sup> Véase Erman, *Die ägyptische Religion*<sup>2</sup>, pp. 22, 64; Frankfort, *Kingship*, pp. 169ss.

<sup>340</sup> Véase Mowinckel en *R.H.Ph.R.* 9, 1929, pp. 212ss; *Act.Or.* 8, 1930, pp. 257ss.

<sup>341</sup> Acerca del importante papel de tales batallas fingidas y simulacros, y de la función desempeñada por el rey en ellos, véase Engnell, *Divine Kingship*, Índice, s.v. "Sham fight" (simulacro). Erman hace una vívida descripción de un combate cáltico egipcio en *Die ägyptische Religion*<sup>2</sup>, pp. 64s.

<sup>342</sup> Sals 46,9s; 48,9s; véase *Ps.St.* II, pp. 112ss.



arca en la ciudad. El rey no asume el papel de Yavé, sino el de David. Aparece al frente del ejército israelita, buscando el arca, que se perdió en la lucha con los filisteos, y llevándola después triunfalmente a Jerusalén y a su lugar en el templo <sup>343</sup>. Es de suponer que algo análogo ocurriera en el simulacro de lucha. Cuando el rey, al frente de las huestes de Israel, de los sacerdotes y del personal del templo, representaba de un modo más o menos simbólico las hazañas de Yavé y su triunfo emblemático y arquetípico sobre sus enemigos pretéritos y futuros (los enemigos reales y posibles de Israel), así como cuando, con simbolismo realista, rompía el arco, tronchaba la lanza y hacía arder los escudos en el fuego (Sal 46,9s), lo hacía por el poderío de Yavé, mas no a través de una identidad cültica o mística con Él. La posibilidad de entender la frase "las proezas de Yavé" en este sentido queda demostrada por la aplicación de expresiones tales como "las guerras de Yavé" a las victorias de Israel sobre sus enemigos <sup>344</sup>.

No obstante, tanto en el Sal 132 como en otros contextos relativos al culto, el rey de Israel aparece, generalmente, como representante de la congregación ante Yavé, y no como representante de Yavé ante la congregación. El danza, canta y toca instrumentos "ante Yavé"; él dirige la procesión (2 Sam 6,5, 14ss; cf. 42,5). En el drama cültico representa a David: Yavé está representado por su santa arca, por el "escabel" situado ante el trono en el que está invisiblemente sentado <sup>345</sup>. El rey intercede por el pueblo ante Yavé, permaneciendo en pie frente a Él al igual que un siervo. No es él, sino el profeta cültico, quien, en el ritual de la festividad, pronuncia las palabras de Yavé a la congregación (*Ps.St.* III). En el salmo 132 vemos la intercesión del profeta por el rey y el oráculo que anuncia para él en nombre de Yavé <sup>346</sup>.

Es el rey quien recibe las promesas de Yavé, sus bendiciones y su poder, todo lo cual transmite a la comunidad por él representada <sup>347</sup>. Mas también en la desgracia representa al pueblo y ha de asumir la suerte de éste. En los días de humillación y de

<sup>343</sup> Véase Mowinckel, *Kongesalmerne*, pp. 75ss; cf. Bentzen, en *J.B.L.* 47, 1948, pp. 37ss.

<sup>344</sup> Núm 21,14. Acerca del "Libro de las Guerras de Yavé", véase Mowinckel en *Z.A.W.* 53, 1935, pp. 138ss.

<sup>345</sup> Sal 132,1-10. Acerca del trono dentro del templo véase Is 6,1ss; Ez 1; y cf. Pedersen, *Israel* III-IV, pp. 246ss.; H. Schmidt en *Eucharisterion* I, pp. 120ss.

<sup>346</sup> Resulta, pues, equívoca la referencia de Canney (en *J.M.E.O.S.* 17, 1932, pp. 41ss), en relación con este drama ritual, a una actividad "mágica".

<sup>347</sup> Sals 132, 11ss; 72; cf. 20,8s; 21,10; Is 55,3.

oración, así como en las liturgias expiatorias, es el rey quien, en cuanto personalidad corporativa vicaria, sobrelleva y presenta a Yavé toda la desgracia, el sufrimiento y la calamidad que se han abatido sobre el pueblo. Todo ello pasa a ser su sufrimiento y su angustia personales, que le enferman y le debilitan. El puede exponer las tribulaciones de Jerusalén como si fuesen las suyas propias, y suplicar a Yavé para que le ayude y le rescate del infortunio <sup>348</sup>.

Para entender claramente la diferencia fundamental existente entre la ideología real de Israel y la de cualquier otro pueblo del Oriente, o, en otras palabras, cómo la religión de Israel transformó las ideas que adoptó de los pueblos circundantes, hemos de considerar una disparidad esencial entre el concepto hebreo de Dios y el de otras religiones orientales. Aquí se plantea el interrogante, anteriormente citado (pp. 46s), de cómo se concebían las "experiencias" de la divinidad en el culto. Ya vimos que era un rasgo común de las religiones orientales y de su modelo cónico el que el dios luchara, sufriera, muriera y resucitara a una nueva vida, y el modo en que todo esto se expresaba visiblemente en el dra-

<sup>348</sup> Podemos inferir esto del Sal 102. El "yo" de este salmo (el adorador) es, si no un rey (el salmo puede ser post-exílico), al menos el representante litúrgico de la congregación, su dirigente, y, en cuanto tal, ocupa la misma posición que antaño el rey y emplea el vocabulario de la ideología real. El adorador representa a Sión, la congregación. La tristeza y los sufrimientos de Sión son también su sufrimiento y "enfermedad". El punto culminante del salmo es la oración acerca de la restauración de Jerusalén y de Israel. En vista de que se recalca que ya ha llegado el tiempo de la gracia (v. 14), podemos deducir que el salmo pertenecía a las oraciones cónicas de la festividad de la cosecha y del Año Nuevo, cuando los hombres se hallaban en el umbral de la nueva era de gracia y del año propicio (Is 49,8; 61,2). Asimismo es de observar el hincapié que se hace en que Yavé "se sienta" en su trono, "se alza" para salvar a Sión (vv. 13s.) y "aparece en su gloria" (v. 17; la idea de epifanía); y adviértase la alusión a la creación en el v. 26. Una glosa o una variante textual del v. 14 explica el tiempo propicio (v. 14a) como el "tiempo de la festividad" (v. 14b). Es evidente que en 14b dos variantes textuales se han combinado en una: *kî 'et bā' leḥenenāh* y *kî bā' mō'ed leḥenenāh*. El salmo parece pertenecer a la era post-exílica temprana: la mayor parte de Jerusalén todavía yace en ruinas, se representa a los siervos de Yavé como prisioneros y condenados a muerte (vv. 21s), "las naciones" triunfan sobre ellos y aluden con juramentos y maldiciones al ejemplo de su infortunio (v. 9): en una palabra, los judíos languidecen bajo el mando opresivo e infame de extranjeros. Mas también cabe fechar el salmo en el período 598-587 a. C.

ma religioso <sup>349</sup>. En la escuela pan-babilónica, hace medio siglo <sup>350</sup>, y también recientemente, algunos estudiosos han sostenido que lo mismo sucedía en Israel: Yavé era un Dios que moría y resucitaba <sup>351</sup>, y, por consiguiente, el sufrimiento, la muerte y la resurrección del rey formaban parte de la ideología real tal cual la vemos reflejada en el culto <sup>352</sup>.

No cabe, sin embargo, duda alguna de que jamás se considerara a Yavé en la religión israelita como un Dios que muriese y resucitase. Los invasores del desierto siempre estimaron que existía una diferencia fundamental entre los dioses de los cananeos y “el Dios de los padres”, que se revelaba en el monte Sinaí, y cuya justicia o “costumbre” eran las tradiciones y las reglas morales de la época del desierto. El Antiguo Testamento manifiesta explícitamente en qué consiste tal diferencia. Los “dioses de los pueblos” pueden, según lo expone el salmo 82, “morir como hombres y caer como cualquiera de los príncipes”, y así sucederá cuando Yavé venga a juzgar la tierra. La expresión “el dios vivo” significaba para los cananeos “el dios que ha vuelto a la vida” <sup>353</sup>; mientras que para los israelitas significaba “el Dios que vive eternamente y que crea vida de su propia vida” <sup>354</sup>. Yavé es “el Dios santo que no puede morir” (Hab 1,12; véase p. 87, n. 325). Un aspecto característico es que, mientras que en el culto babilónico el rey y sus hombres salen a buscar al dios, prisionero en el reino de los muertos <sup>355</sup>, en el salmo procesional 132 se supone que lo que “David” y sus hombres han estado buscando y por fin han

<sup>349</sup> Cf. la sistemática (y, por lo tanto, demasiado teórica) recapitulación de Hooke en *Myth and Ritual*, p. 8.

<sup>350</sup> Véase más arriba, pp. 27s. Esta opinión se halla con frecuencia en las obras de Hugo Winckler, por ejemplo en su *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*.

<sup>351</sup> Véase nota adicional VIII.

<sup>352</sup> Esta consecuencia del supuesto patrón ritual para todo el Oriente ha sido deducida por Engnell (*B.J.R.L.* 31, 1948, pp. 3ss) y por Widengren (*S.E.Ä.* 10, 1945, pp. 65ss) Si bien Engnell (*Divine Kingship*, p. 210 n. 2) justamente rechaza la idea de que los israelitas consideraran a Yavé como un dios que muriese y resucitase, sostiene, no obstante, que su ritual real se derivaba de un modelo que tenía esa concepción del dios. Pero incluso esta forma modificada de la hipótesis es insostenible en el modo general en que Engnell la expresa. También Riesenfeld sostiene (*The Resurrection in Ezekiel XXXVII and the Dura-Europos Paintings*), por un razonamiento *a priori*, que en Israel el rey moría (simbólicamente) y nuevamente resucitaba en la festividad del Año Nuevo; y deduce arbitrariamente esta idea de algunos pasajes cuyo texto no hace la menor alusión a tal cosa. Véase además mi *Offersang og sangoffer*, pp. 569s.

<sup>353</sup> Véase von Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 466ss.

<sup>354</sup> Op. cit., pp. 450ss.

<sup>355</sup> Véase Frankfort, *Kingship*, p. 317; cf. p. 323.

encontrado es la eternamente poderosa arca de Yavé, símbolo de su presencia activa.

Por más que Israel adoptara el modelo cúltico y los mitos de Canán, rechazó de un modo taxativo, o bien transformó radicalmente todas aquellas concepciones y ritos que presupusieran o expresaran la muerte y resurrección de la divinidad<sup>356</sup>. Con esto concuerda el hecho de que las ideas primitivas acerca de la índole divina de los muertos (rasgo fundamental de todas las antiguas religiones semíticas<sup>357</sup>) se suprimieran en Israel, hasta tal punto que se creó un gran abismo entre Yavé y los muertos. Yavé y el yahvismo nada tienen que ver con los muertos o el reino de los muertos<sup>358</sup>. Esta idea adquiere un relieve tan acusado que casi choca con la del dominio de Yavé sobre el universo entero.

En Israel, como en Babilonia, las fuentes no dan testimonio alguno de la idea (vigente en Egipto) de que el rey y el dios muerto se identificaran y se representase al rey en el culto sufriendo, muriendo y resucitando, ni de que, al desempeñar ese papel, hiciese en ningún momento las veces de Yavé<sup>359</sup>. Ni siquiera existe prueba alguna de la desintegración de un modelo semejante en Israel, es decir, de la teoría de que Israel hubiera adoptado y reinterpretado un modelo cúltico que tuviese originariamente ese significado. Este punto de vista ha sido defendido recientemente por algunos especialistas<sup>360</sup>. Se han citado como prueba algunos de los salmos de lamentación, interpretándolos como referidos a un "sufrimiento cúltico", como lamentaciones emitidas por el rey a consecuencia de haber sido, en su condición

<sup>356</sup> Pedersen sostiene esto muy claramente, *Israel* III-IV, pp. 440ss; cf. pp. 466ss, 484, 737ss. Cf. también Engnell, *Divine Kingship*, p. 210 n. 2; Baumgartner en *T.Z.* 3, 1947, pp. 98ss; Birkeland en *S.E.Å.* 13, 1948, pp. 43ss.

<sup>357</sup> Véase Robertson Smith, *Religion of the Semites*<sup>3</sup>, pp. 544ss; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup>, pp. 383ss; Pedersen, *Israel* III-IV, pp. 477ss; *Illustreret Religionshistorie*<sup>2</sup>, pp. 154, 160, 203ss. La misma idea yace en la concepción de que la deidad tribal es el primer antepasado de la tribu; véase Robertson Smith, op. cit., pp. 39ss. Entre los beduinos, el ancestro de la tribu es su dios, y su sepultura el lugar del culto; véase Musil, *Arabia Petraea* III, Índice.

<sup>358</sup> Sals 6,6; 30,10; 88,11-13; 115,17. Cf. Pedersen, *Israel* III-IV, pp. 485s.

<sup>359</sup> Tal parece ser la opinión de Widengren en *Religionens värld*<sup>2</sup>, pp. 311s; cf. prim. ed., pp. 223 n. 2, 225. En *R.o.B.* 2, 1943, pp. 70, 72, Widengren dice que el Sal 88 no es realmente un texto cúltico que dé expresión directa a esta idea, pero que el contenido y la fraseología del mismo están determinados por rituales de ese tipo.

<sup>360</sup> Véase, por ejemplo, Johnson en *The Labyrinth*, p. 81; Widengren en *S.E.Å.* 10, 1945, p. 66; cf. asimismo Engnell, *Divine Kingship*, p. 170 n. 4, p. 210 n. 2, y en *B.J.R.L.* 31, 1948, pp. 4ss.

de sustituto de la divinidad, vencido y muerto en el culto por las fuerzas del caos, a las que la vida sucumbe cada año, siendo nuevamente librado de ellas gracias al drama cáltico. Pero tal interpretación de los salmos es falsa. El orante, que, indudablemente, era con frecuencia el propio rey, no se lamenta en estos salmos por tener que arrostrar en el culto un sufrimiento y una muerte simbólicos, sino de la calamidad que le han acarreado sus enemigos terrenos y reales del momento, las naciones extranjeras y los traidores del propio estado, o bien por una enfermedad ordinaria y por el peligro de muerte. Cuando el orante algunas veces dice que ya ha sido tragado por el seol y que se encuentra en el reino de los muertos, su lenguaje es, bajo *nuestro* punto de vista, metafórico; pero la imagen es realista, pues se funda en la común creencia israelita de que el enfermo o amenazado de muerte ya cobija a la muerte y se halla a merced de las fuerzas de ésta, a menos que Yavé le arrebatase a ellas en el último instante. Así es, si bien es probable que la expresión poética de esta idea provenga de la primitiva representación cáltica del descenso del dios de la vegetación a los infiernos<sup>361</sup>; mas ello no es óbice para poder afirmar que los salmos en cuestión aluden a padecimientos reales y a peligros terrenos, y no a los sufrimientos fingidos de los mitos cálticos.

No existe, pues, ningún testimonio de que se identificase al rey con Yavé, y mucho menos con un Yavé mortal, ni de que se representara, en ningún momento del ritual festivo del culto, el sufrimiento y la muerte del rey.

En general, podemos considerar sintomático el hecho de que el único poema del Salterio en honor al rey sea el salmo del matrimonio (45), escrito con el fin de expresar "buenas palabras": el deseo de bendición para la pareja nupcial. Los israelitas estimaban conveniente el alabar a Yavé en Sión (Sal 65,2); y aquel que se gloriase (o sea, alabase aquello en lo que preciara su honor y su orgullo), había de gloriarse en Yavé (Jer 9,22s), no en un hombre ni en ningún otro dios<sup>362</sup>.

Consecuentemente, podemos afirmar sin vacilación que la religión legítima de Israel, el verdadero yahvismo, repudiaba cualquier tipo de identificación del rey con Yavé. Indudablemente,

<sup>361</sup> Acerca de la "muerte" del adorador en los salmos de lamentación, véase Gunkel-Begrich, *Einleitung*, pp. 187ss; Bentzen en la *Eissfeldt-festschrift*, pp. 57ss; además, mi *Offersang og sangoffer*, cap. VII, 6, donde se refuta la teoría del sufrimiento fingido en el culto.

<sup>362</sup> Ratschow (*Z.A.W.* 53, 1935, pp. 171ss) trata de interpretar el Sal 47 como perteneciente al culto del rey, mas sólo puede hacerlo alterando el texto de un modo radical e injustificado.

en el culto israelita existían numerosas formas y expresiones que primitivamente implicaban una relación entre el rey y la divinidad mucho más íntima de la que el yahvismo podía admitir. Pero sería necesario observar la mayor prudencia siempre que se intentara inferir, a partir de unas formas externas, una identidad de significado y de pensamiento. Un buen ejemplo de ello es la etiqueta imperial de la Bizancio cristiana. Las formas externas más importantes del estado imperial (el atavío, la metáfora, el trono y sus aledaños, la “presencia” en las grandes festividades y audiencias, la decoración del contorno) provenían de la realeza divina del antiguo Oriente <sup>363</sup>. No obstante, queda, por supuesto, totalmente excluido el que el emperador fuera considerado, por la Iglesia o por sí mismo, como Cristo encarnado o como un hombre verdaderamente deificado. Lo mismo ocurría en Israel: el rey era “un dios sobre la tierra”, y todas las formas de la etiqueta real ponían de relieve tal realidad; mas estaba subordinado a Yavé en todas las cosas, y, en relación al único Uno realmente vivo, era un hombre mortal.

Cabe pensar que, en ocasiones, esta idea perdiese su vigencia en algunos círculos sincréticos, e incluso tal vez en el culto oficial del Reino del Norte <sup>364</sup>. Es igualmente posible que en tiempos de David y de Salomón el culto fuera, en Jerusalén, considerablemente más cananeizante de lo que hoy día podemos comprobar. Pero, en cualquier caso, observamos que los representantes del yahvismo que apoyaban las antiguas tradiciones “levíticas” reaccionaron contra esta tendencia en un período muy temprano. La primera purificación anti-cananea del templo y del culto de la que nos ha quedado noticia se remonta nada menos que a la época del rey Asa (1 Re 15,12s). Es muy probable que los restos existentes fueran expurgados de todo rastro anterior de tendencias cananeas. Reviste mayor importancia el que se expurgaran los propios ritos, seguramente como consecuencia natural de la purificación del culto. Como ya vimos, cuando aparecen semejanzas entre expresiones y metáforas individuales de nuestros textos y ciertos aspectos de los rituales babilónicos, debemos guardarnos de concluir que nos hallamos ante un mismo modelo cúltico o ante unas mismas ideas religiosas y prácticas del culto. Los detalles de los textos y de los rituales deben considerarse e interpretarse a partir del conjunto de la nueva estructura de la que forman parte: en este caso, la religión israelita y su índole

<sup>363</sup> Cf. L'Orange, *Fra antikk til middelalder*, pp. 63-129; *Apotheosis in Ancient Portraiture*, pp. 90ss; *Keiseren på himmeltronen*, pp. 132ss.

<sup>364</sup> Cf. Hvidberg, *Graad og Latter i det Gamle Testamente*, pp. 81ss; *Den israelitiske Religions Historie*, pp. 70ss, 111.

peculiar. Como anteriormente decíamos, la religión de Israel repudiaba cualquier tentativa de convertir a Yavé en un dios mortal y al rey en un representante "idéntico" a Yavé.

En conclusión, podemos resumir las cualidades esenciales que, en opinión de los hebreos, un verdadero rey debía poseer, en los siguientes términos: El rey es el dirigente natural y oficial del culto público de la nación, aun cuando ordinariamente el sacerdote oficie en su lugar. El es el conducto a través del cual afluyen al pueblo las bendiciones de Yavé, principalmente por sus funciones en el culto. La presuposición y condición de tal aflujo es su lealtad a las leyes y a la justicia de Yavé. Aunque, en virtud de sus facultades (la unción y el espíritu de Yavé), es "divino" y está por encima de todos los demás seres humanos, y pese a ser, en su calidad de jefe del culto, el representante de la Divinidad, es, en todavía mayor medida, el representante del pueblo en presencia de Dios: él ora, intercede, ofrece sacrificios y recibe poder y bendición. La alianza se concentra en él, y él y su descendencia son los mediadores en el cumplimiento de las promesas. A través de él, la congregación está ante Dios y se encuentra con Dios.

Si el rey es tal cual debería ser, garantiza el futuro y la buena suerte de su pueblo, su "justicia" y su "paz". El es quien dirige la guerra y somete a todos los enemigos gracias al poder de Yavé. Es el juez supremo, el guardián de la justicia y de la equidad. Es garante de fecundidad y prosperidad. Todo el triunfo y el bien que Yavé crea para su pueblo con su advenimiento en la festividad, se realizan por medio del rey, si éste es un soberano justo según el corazón de Yavé. En ese caso, la asociación tiene los debidos efectos, y Yavé concede poder y buena fortuna para el mantenimiento de la paz, la justicia y la prosperidad. Ni el rey ni el culto crean estas cosas; es el propio Yavé quien las crea y las otorga a través de los actos sacramentales del culto y de la relación correcta del rey con Yavé.

Otra característica de Israel es que las condiciones religiosas y morales de todo lo anterior recibían un acusado relieve en los salmos reales, en los textos oficiales del ritual y en los servicios reales. Casi todos los aspectos de las exigencias, promesas y requisitos relativos al rey están expuestos en el salmo 72, salmo de intercesión y de bendición:

Otorga, ¡oh Dios!, al rey tu juicio,  
y tu justicia al hijo del rey,  
para que juzgue a tu pueblo con justicia  
y a tus oprimidos con equidad.

Haga justicia a los oprimidos del pueblo  
y salve a los hijos del menesteroso;  
hiera a los tiranos con la vara de su boca,  
y quebrante a los opresores.

Que dure tanto como el sol  
y (permanezca) ante la luna  
de generación en generación.  
Que descienda como la lluvia sobre el césped,  
como aguaceros que riegan la tierra.

Florezca en sus días la justicia,  
y haya mucha paz mientras dure la luna.

Que domine de mar a mar, del río  
hasta los confines de la tierra.  
Ante él se inclinarán los habitantes del desierto  
y sus enemigos morderán el polvo...

Postraránse ante él todos los reyes  
y le servirán todos los pueblos.  
Porque salvará al indigente que implora  
y al pobre que no tiene quien le ayude.

Tendrá piedad del débil y del menesteroso  
y salvará las almas de los pobres.  
Rescatará sus almas de la opresión y de la violencia,  
y será preciosa su sangre a los ojos de él...

Habrà abundancia de trigo en el país;  
en las cimas de los montes  
las mieses como (árboles del) Líbano  
y florecerán en las ciudades como la hierba de la tierra <sup>365</sup>.

Al igual que en la última parte del salmo, podemos traducir los desiderativos por futuros (así, en lugar de "haga justicia...", es posible decir "hará justicia...", etc.). La idea oscila entre la bendición y la profecía, siendo la bendición en sí misma una profecía que crea el futuro.

La promesa que el rey hace ante Yavé el día de su entroni-

<sup>365</sup> Sal 72,1-9,11,14,16. En el v. 4b parece haberse perdido un hemistiquio; en esta traducción se ha suplido gracias al pasaje paralelo de Is 11,4. V. 3 rompe la conexión entre los vv. 2 y 4, y se relaciona lógicamente con el v. 7; arriba está transpuesto: léase *ya'alû gēbā'ôl*. V. 5: véase B.H.<sup>3</sup>, n.a. V. 7: véase B.H.<sup>3</sup>, nn. a, c. V. 12: véase B.H.<sup>3</sup>, n.a. V. 16: véase B.H.<sup>3</sup>, n.d-d.



zación (su “carta constitucional”) corresponde a estas peticiones y expectativas:

Quiero cantar tu piedad y tu justicia;  
a ti, ¡oh Yavé!, voy a entonar salmos.  
Quiero entender el camino de los íntegros.  
¿Cuándo vendrás a mí?

Andaré yo en integridad de corazón  
en mi casa.

No pondré ante mis ojos cosa vil;  
aborrezco el proceder de los apóstatas,  
no se me pegará.

Lejos de mí estará el corazón perverso;  
no conozco al malvado.

Reduciré al silencio al que en secreto  
detrae a su prójimo;  
no toleraré al de altivos ojos  
y corazón soberbio.

Pondré mis ojos en los fieles de la tierra  
para hacerlos morar conmigo.

Los que andan por el camino de la rectitud  
serán mis ministros.

No habitará en mi casa  
el que cometa fraude;  
el que habla mentirosamente  
no permanecerá ante mí.

De mañana haré perecer  
a todos los impíos de la tierra,  
y exterminaré de la ciudad de Yavé  
a todos los obradores de iniquidad (*‘āwen*)<sup>366</sup>.

Aun cuando, tomándolos por separado, todos los rasgos individuales de esta exposición representen antiguos ideales israelitas y tengan, además paralelismos en las exigencias que otros pueblos orientales ponían a sus reyes, precisamente la manera en que se combinan y ponen de relieve estas exigencias, considerando al rey como protector y amigo de los humildes y necesitados, revela el influjo del movimiento profético en la religión ofi-

<sup>366</sup> Sal 101 V. 3: véase *B.H.*<sup>3</sup>, n.a. V. 5: véase *B.H.*<sup>3</sup>, n. b-b (G,S); M.T., “no soportaré” (el orgulloso) depende de la idea errónea según la cual Yavé es el orador del salmo.

cial. Luego es asimismo evidente que los profetas no vacilaban en dirigir sus críticas a la propia monarquía sacra <sup>367</sup>, ni en valorar a los soberanos históricos individuales en función de las exigencias del yahvismo y de su ideal de realeza. El rey no recibía su ministerio para ensalzar su propia persona, comportarse en modo altivo, emular el fausto de los grandes déspotas, u oprimir a sus compatriotas (sus “vecinos”), sino para probar, por medio de sus actos, que “conocía a Yavé”. Así lo vemos, por ejemplo, en las palabras dirigidas por Jeremías al rey Joaquín:

¡Ay del que edifica su casa sin justicia,  
sus salones altos sin derecho,  
haciendo trabajar a su prójimo de balde,  
sin darle el salario de su trabajo!  
El que dice: Voy a hacerme una casa espaciosa,  
con amplias salas, de rasgadas ventanas,  
con artesonados de cedro, pintados de rojo.

¿Reinas acaso para rivalizar (con Salomón)  
en obras de cedro?

¿No comía y bebía tu padre  
(i.e., gozaba como un hombre normal)  
y hacía derecho y justicia  
y todo le iba bien?

Hacía justicia al pobre y al desvalido  
y todo le iba bien.

¿No es esto conocerme?,  
oráculo de Yavé.

Pero tú no tienes ojos ni corazón  
más que para buscar tu interés,  
para derramar sangre inocente,  
para oprimir y hacer violencia <sup>368</sup>.

Estos versos resumen brevemente los aspectos negativos y positivos del verdadero ideal hebreo de realeza, que culmina en “el conocimiento de Yavé”.

<sup>367</sup> Véase, por ejemplo, Pedersen, *Israel* III-IV, pp. 142ss; Graham, *The Prophets and Israel's Culture*, pp. 69ss.

<sup>368</sup> Jer 22,13-17. Para el texto, véase G.T.M.M.M. III, p. 799. V. 15a debía mencionar originariamente con quién rivalizaba Joaquín; y la métrica de la línea no está completa: añádase *'et šelōmōh*. El significado del v. 16b no está perfectamente claro. O bien vivía una vida modesta como cualquier otro hombre, o gozaba de todo lo bueno. En la antigua inscripción aramea de Hadad, l. 9, “comer y beber” significa gozar de una vida tranquila y feliz; véase Euler, *Z.A.W.*: 56, 1938, p. 299.

Sería una equivocación pasar por alto el hecho de que estos rasgos éticos (el relieve dado al deber que tiene el rey de defender la justicia y la rectitud, y de proteger a los pobres y necesitados) están igualmente presentes, e incluso a veces con gran relieve, en otras ideologías orientales acerca de la realeza. Ya vimos cómo en Egipto el rey era la encarnación de la ley cósmica divina (*ma'at*) y de Ma'at, diosa de la justicia. El era quien hacía reinar el orden en el mundo, manteniendo la ley y la "justicia". A él competían la buena fortuna, la paz y el bienestar de "las dos tierras". Pero todo ello es mucho menos sobresaliente que el glorioso poder divino del rey. Se tiene la impresión de que el aspecto ético es secundario. El rey se encarga de que reine la justicia, no porque se trate de un deber moral y religioso, sino porque así corresponde a su divina naturaleza. Por su condición de dios, posee todos los poderes y crea toda la buena fortuna y prosperidad. Y todo lo que hace es "justo", por ser él, el dios encarnado, quien lo hace. "Todo lo que ordené fue tal cual debía ser", dice Amenemhet<sup>369</sup>. El propio rey *es ma'at*, es la ley cósmica<sup>370</sup>, y no existe ninguna ley moral por encima de él. Si mantiene *ma'at*, la consecuencia de ello a la que mayor importancia se adscribe es la creación de abundantes cosechas en la tierra<sup>371</sup>.

El aspecto ético aparece con un relieve considerablemente mayor en las inscripciones reales asirio-babilónicas<sup>372</sup>. Los dioses hicieron rey a Hammurabí, "para que yo hiciera brillar la justicia en la tierra, destruyera a los que practican la violencia y cometen crímenes, impidiera a los ricos dañar a los pobres, me elevara como el dios solar por encima de los de cabeza negra, difundiera la luz en la tierra y promoviera el bienestar del pueblo" (Código de Hammurabi I, 32ss). El quehacer del rey es ser el "pastor" de su pueblo, cuidar de él, y defender la justicia contra la injusticia, la violencia y el desorden<sup>373</sup>. No obstante, el análisis de las inscripciones reales sirio-babilónicas<sup>374</sup> revela una sorprendente falta de énfasis en esta idea.

Los reyes babilónicos revisten de la mayor importancia sus actos cúltricos: construcción y restauración de templos, presentes para el templo y para el culto, ofrendas y oraciones, etc. Los reyes asirios destacan, sobre todo, sus hazañas guerreras, y se

<sup>369</sup> Véase Frankfort, *Kingship*, p. 57.

<sup>370</sup> Cf. Frankfort, op. cit., pp. 51s, 277s.

<sup>371</sup> Frankfort, op. cit., p. 57.

<sup>372</sup> Frankfort, op. cit., pp. 277ss; Labat, *Royauté*, pp. 221ss.

<sup>373</sup> Véase Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, pp. 38, 42ss.

<sup>374</sup> Cf. Mowinkel, *Statholderen Nehemia*, pp. 124ss; *Eucharisterion* I, pp. 278ss.

vanaglorian de haber sometido a pueblos y países extranjeros al dominio del dios Assur. A todo esto podemos añadir que el propio concepto del carácter de la "justicia" y del "bien" tenía en Asiria y en Babilonia una base muy distinta de la que tenía, por ejemplo, en Israel <sup>375</sup>. Así, vemos que los dioses están muy por encima de la justicia. La "justicia" o "bendición" es el propósito de los dioses; mas lo es, con frecuencia, de un modo arbitrario e incomprensible. Muchas veces parece que "lo que el hombre considera juicioso es despreciable a los ojos del dios, y lo que al hombre le parece malo, según su juicio, es bueno a los ojos de su dios".

También en Israel la justicia y el bien proceden de Yavé, y, para los piadosos, Él está por encima de estas cualidades. Mas la verdadera creencia de los pensadores es que Yavé no es arbitrario. Existe una norma en su relación con la humanidad. Pese a ser "el dios oculto", se le puede "conocer". Tal forma es, a pesar de todo, la bondad y la justicia de su alianza <sup>376</sup>. La tensión permanece, pero se mantiene la fe en la moralidad de la justicia de Dios: esa es la "solución" que da el poema acerca de Job <sup>377</sup>.

Así, pues, la relación entre religión y moralidad tiene en Israel una base muy distinta de la de Babilonia y Egipto, lo cual, naturalmente, afecta al contenido del ideal religioso de realeza. Dos puntos expresan lo que distingue al ideal israelita: el rey está totalmente subordinado a Yavé, dependiendo de Él y de su alianza para todo; el quehacer fundamental del rey es servir a Yavé en calidad de agente suyo para impartir su justicia y el beneficio de la alianza a los hombres. Sólo es un verdadero rey si "conoce a Yavé" y la ley de su esencia moral <sup>378</sup>.

El hecho de poner de relieve la humildad del rey es, pues, característico de la concepción israelita. El rey, cuyo deber es defender a los humildes y a los oprimidos, debe ser él también humilde y sumiso. Su fuerza no reside en los caballos ni en los carros de guerra, sino en el nombre de Yavé, su Dios. La esencia de la realeza no es el esplendor, sino la justicia para con los humildes <sup>379</sup>.

No obstante, cuando consideramos el retrato del rey que nos

<sup>375</sup> Véase Frankfort, *Kingship*, pp. 278s.

<sup>376</sup> Véase Mowinkel, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten*, pp. 31ss.

<sup>377</sup> Véase Mowinkel, *Diktet om Ijōh og hans tre venner*, pp. 19-42.

<sup>378</sup> Cf. Mowinkel, *Die Erkenntnis Gottes bei den Alttestamentlichen Propheten*, p. 8.

<sup>379</sup> Cf. Zac 9,9s; Miq 5,3,9s; Sals 20,8,18,28; y véase Pedersen, *Israel III-IV*, pp. 91ss.

presentan los salmos reales, y vemos cómo, por ejemplo, el salmo 2 —salmo de la unción— promete al rey el dominio del mundo, así como los abundantes beneficios que el salmo 72 espera de él, no puede cabernos la menor duda de que también en el antiguo Israel se le consideraba como algo más que un simple humano. El era como “un ángel de Yavé” (2 Sam 14,20), como un dios sobre la tierra. Representaba la promesa de un feliz porvenir. Yavé ha elegido a este hombre como agente suyo para la realización de sus planes con respecto al mundo. No se trata aquí simplemente del lenguaje cortesano (*Hofstil*)<sup>380</sup>, sino de una fe genuina<sup>381</sup>. Los poetas no dicen estas cosas por el mero deseo de halagar al rey, sino con toda seriedad. Dicen cómo debería ser el rey y lo que sucedería si realmente fuera así. En tal caso, constituiría el instrumento voluntario y apropiado con el cual Yavé llevaría a cabo sus bondadosos planes para el mundo, cuya realización se funda en su elección y alianza benévolas. Cabe plantearlo de otro modo y decir que, si el soberano se comporta en todo momento como “un rey según el corazón de Yavé” (condición que se recalca frecuentemente), ya no es simplemente un frágil humano, sino que concuerda con la mente de Yavé, con el arquetipo divino de la realeza<sup>382</sup>; y, mientras no se aparte de la alianza, todo el poder milagroso de Yavé está a su disposición.

El concepto y la fe de los israelitas en la realeza ponen de manifiesto su deseo de tener una prueba y una garantía visibles y humanas de la alianza de Yavé y de la presencia activa de Éste en su pueblo. Yavé se relaciona con el pueblo a través de los propios miembros de éste. El autor de la historia deuteronomica nos da, en su visión de la historia, la propia interpretación que Israel hace de su ideal de realeza; si el rey se comporta según la ley de Yavé, el pueblo prosperará; si el rey quebranta la ley y abandona a Yavé, la consecuencia de ello será la perdición del pueblo. Luego el concepto israelita de la realeza realmente apunta hacia Aquel que significaba su verdadera realización.

Mas esto nos conduce a otro importante aspecto del concepto de realeza, del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

<sup>380</sup> Según lo expone Gressmann, *Ursprung*, pp. 250ss.

<sup>381</sup> Véase Mowinckel, *Kongesalmerne*, pp. 139ss; von Rad en Z.A.W. 57, 1939, p. 217.

<sup>382</sup> Véase von Rad, op. cit., p. 219.

## Capítulo IV

### *LA ESPERANZA FUTURA*

#### **1. Elementos realizados y por realizar en el ideal de la realeza**

Es importante reconocer que, desde el principio, el ideal de realeza en el antiguo Israel tenía cierta relación con el futuro; o bien, para ser más precisos, nunca se realizó plenamente: siempre quedaba algo que desear. Está en la naturaleza de un ideal el que nunca pueda convertirse en realidad presente y pertenezca siempre al futuro. En el instante en que se cree que ya está presente, deja de ser ideal; y el ideal mismo escapa hacia el futuro, afirmando de ese modo su propia naturaleza. Puede asociarse a algo que, más adelante, se comprueba que no corresponde a él. De manera que habita la frontera existente entre el presente y el futuro.

Algunos de los oráculos reales que nos han sido legados afirman que sólo se cumplirán si el rey se pliega a Yavé y actúa según sus mandatos y su voluntad<sup>1</sup>. Pero la maldición puede caer sobre el mismo rey y hacerle víctima de una fatalidad adversa; el rey puede incurrir en pecado y convertirse en malhechor (cf. Saúl). Sin duda, los poetas cortesanos podían cantar a más de un rey alabando, con efusivo lenguaje, su rectitud y temor de Dios de acuerdo con el deseo de Yavé. Pero la experiencia frecuentemente demostraba que la buena fortuna del rey no siempre conseguía proteger al pueblo del enemigo, de las desgracias, de las revueltas

<sup>1</sup> Sals 18,21-7; 89,31-5; 132,12.

civiles o de la injusticia. Luego algún fallo debía existir en el rey mismo y en su justicia. Así, de un modo natural, el pensamiento de la plenitud del ideal se asociaba al siguiente rey, al heredero, el príncipe recién nacido, el nuevo rey el día en que se le entronizase y ungiese. Las descripciones que conservamos del ideal real son, en su mayor parte, o bien descripciones idealizadas de los grandes reyes del pasado (lo que, virtualmente, quiere decir David), o bien deseos y promesas para el nuevo rey. En el momento de entronizar al rey, los profetas del templo le prometen toda la fortuna y bendición reales, el poder y el honor que corresponden a un hijo de Yavé (Sal 2; 110)<sup>2</sup>. Año tras año, al llegar el día de la festividad (que coincidía con la fiesta anual de la entronización de Yavé, fiesta del Año Nuevo), se repetían estas promesas (Sal 132,11s). Lo mismo sucedía en los días de humillación y oración en vísperas de guerra, y en los momentos de necesidad o de peligro (Sal 20). La congregación profería sus deseos de bendición para el nuevo rey, describiendo cómo, tanto en el interior del país como en el extranjero, había de convertir el ideal en realidad (Sal 72); y el rey mismo ofrecía a Yavé una especie de "carta constitucional" en la que prometía ser un auténtico rey, seguir el camino indicado por Yavé y hacer que su justicia se convirtiese en realidad en el país (Sal 101).

Por lo regular, estas esperanzas y promesas no se cumplían. El autor del Libro de los Reyes emite juicios muy desfavorables acerca de la mayoría de los reyes tanto de Israel como de Judá. Y la verdadera condición del país y de la corte queda clarísimamente evidenciada por las encendidas denuncias de los profetas de la perdición, aun cuando ellos mismos sienten también un respecto tan grande por el sacrosanto ideal de la realeza que sólo muy pocas veces atacan al propio rey explícitamente y mencionando su nombre.

Por consiguiente, podemos afirmar que, precisamente porque el ideal de la realeza era tan excelso, y porque se consideraba al rey como un ser divino, en quien, por esa misma razón, se esperaba encontrar virtudes y asistencia divina, el ideal de realeza pasó a ser algo que rondaba la realidad de cada día como un objeto de ensueños, deseos y anhelos, algo por cuya realización el pueblo pondría su esperanza en cada nuevo rey, en cada nuevo príncipe; o, por lo menos, algo que habría de cumplirse algún día. Pues algún día, en efecto, el verdadero rey había de llegar y poner todas las cosas en su orden debido, tal como, conforme a

<sup>2</sup> También podemos deducir esto del Sal 89,21ss, y de 2 Sam 7; véase Mowinkel en *S.E.Á.* 12, 1947, pp. 220ss.

la saga y a la poesía, había sido antaño durante el reinado del primer rey de Jerusalén, David, fundador de la dinastía.

En esta forma (como un sueño vago de la posible realización de un ideal en algún momento del futuro), la concepción del advenimiento de un "Ungido de Yavé" existía en Israel desde los primeros tiempos del período monárquico. Naturalmente, no puede ser anterior a la monarquía misma. Proviene de una época en que el ideal de realeza común a todo el Oriente ya había sido asimilado por Israel, y cuando la incipiente tensión entre ideal y realidad dio lugar a la esperanza de que, pese a la adversidad de los hechos, el ideal de realeza se alcanzaría.

No obstante, hemos de citar aquí otro factor que contribuyó a dar su referencia futura al ideal de realeza: la relación de éste con el culto<sup>3</sup>. Las ocasiones de la vida israelita en que se presentaba al rey, a la vista y al pensamiento, como realización del ideal, eran las grandes festividades, cuando, en su calidad de mediador entre Yavé y el pueblo, y como representante de este último, el soberano, engalanado con sagrados atavíos, recibía de Yavé, una vez más, la promesa de los dones divinos, de la renovación de la alianza, y de toda clase de beneficios, en adelante, para él y para su pueblo. Particularmente en dos importantes ocasiones del culto, el rey representaba de este modo las esperanzas y perspectivas futuras de la dinastía y del pueblo. Eran éstas la festividad de la unción y la gran fiesta anual: la fiesta de la cosecha y el Año Nuevo, conmemoración de la epifanía de Yavé.

El día de la coronación recibía, en el momento de ser ungido, la promesa de una relación filial con Yavé, de victoria sobre todos sus adversarios, de dominio del mundo, de "sacerdocio eterno", y del puesto de honor a la diestra de Yavé. Se han conservado promesas de este tipo en los oráculos de la unción, tales como los salmos 2 y 110<sup>4</sup>.

En la gran festividad anual se experimentaba de nuevo la fundación de la dinastía y la alianza con David (la cual también representaba la alianza con el pueblo). Entonces, el rey recibía nuevamente la promesa del reinado eterno de su dinastía, del favor de Yavé, de victoria, paz y prosperidad para el pueblo y para el rey, para los sacerdotes y los laicos, para los campos y los rebaños. Se creaba y aseguraba el futuro. Tenemos pruebas de esto, por ejemplo, en la liturgia de la festividad que aparece en el Sal 132<sup>5</sup>. Pero, en la festividad anual, lo que se creaba de nuevo era el fu-

<sup>3</sup> Véase *Ps.St.* II, pp. 297ss.

<sup>4</sup> Véase *Ps.St.* III, pp. 78ss.

<sup>5</sup> Véase *Ps.St.* III, pp. 30ss. Acerca del paralelismo entre el pacto con David y la alianza del Sinaí, véase más abajo, pp. 180s.



turo de todo el pueblo. Se invertía el destino; todo se renovaba; llegaba un "año de fervor". La garantía invisible de todo esto era el elegido de Yavé, el rey, "David", con quien Yavé jamás rompería su alianza <sup>6</sup>.

Así, pues, la realidad es que, en ciertos momentos culminantes y decisivos de la vida de Israel, el ideal predominante de realeza cristalizó en una expectación presente y en la promesa concreta de una persona determinada, ya existente o de próximo advenimiento, que se suponía había de ser la realización plena del ideal. A esto se han aplicado los términos de "esperanza mesiánica" o "fe mesiánica". Ahora bien, estas expresiones se prestan a equívoco, ya que, en ese caso, la palabra "Mesías" pierde su elemento más importante: el escatológico (véase p. 3). Es más exacto ver en esta cristalización del ideal de realeza una etapa preliminar de la verdadera fe mesiánica. Desde el punto de vista histórico, el hecho corresponde a la fase evolutiva más general, la de la ideología real, y no a la etapa más específica de creencia en el Mesías, fruto de condiciones y experiencias históricas particulares, vividas sobre el trasfondo del concepto más general del ideal de la realeza, con su referencia al futuro.

No obstante, para comprender el origen de la fe mesiánica es importante ver cómo el antiguo ideal israelita de realeza, imperfectamente realizado, podía adquirir una forma precisa en momentos vitales y en épocas de peligro. Ni que decir tiene que tales momentos decisivos tenían en Israel carácter religioso.

En la fe del antiguo Israel, tal cual la conocemos (lo cual, en este contexto, quiere decir la forma que los jefes espirituales de Jerusalén daban a esta fe durante la monarquía), la realización del ideal de realeza estaba ligada a la casa de David, a cuya dinastía, por ser "la familia del óleo" <sup>7</sup> elegida y ungida, atañían la alianza y las promesas <sup>8</sup>. El restablecimiento de la prosperidad y de las esperanzas de la nación en las grandes festividades anuales entrañaba igualmente el restablecimiento de la prosperidad y de las esperanzas de la casa de David, representada ésta por el coetáneo portador de la dignidad real. La existencia de la casa real, con su "paz" y su "justicia", era una necesidad vital para la existencia del pueblo de la alianza. En la mentalidad de los is-

<sup>6</sup> Is 55,3. Acerca de los oráculos de la festividad anual, véase Ps.St. III, pp. 30-64.

<sup>7</sup> Cf. Zac. 4,14; y véase interpretación en G.T.M.M.M. III.

<sup>8</sup> Is 55,3. Para la interpretación, véase Mowinckel en G.T.M.M.M. III, y más abajo, pp. 180s.

raelitas, la continuidad y el carácter “eterno” de la vida estaban ligados a la familia. El contenido de las promesas cúlticas y proféticas hechas al rey y a la casa real es que la dinastía permanecerá “por la eternidad” y “estará delante de Yavé”, y que siempre habrá hijos sentados en el trono de sus antepasados <sup>9</sup>.

El objetivo de cualquier hombre (y no menos el del rey) era salvaguardar la vida de su familia. Así sucedía entre los cananeos. El tema principal de la epopeya ugarítica de Karit es encontrar una esposa adecuada que “dé un hijo a Karit”. Aquí vemos como este aspecto se manifiesta incluso en el mundo de los dioses, ya que, según dijimos, Karit es a la vez el ancestro deificado y el dios en forma de héroe. Tanto en Ugarit como en Egipto, el mito de la divinidad influye en este tema: el hijo es uno con el padre, y es, además, la continuación de su vida. Es, pues, natural que el nacimiento de un príncipe heredero del trono fuera, en Oriente, una de las grandes ocasiones de la vida de la dinastía y de la nación. Quedan numerosos vestigios de esto en inscripciones reales del Oriente y en las tradiciones del Antiguo Testamento. Tal es el motivo de la tensión que hallamos en la historia acerca de David y Betsabé, la desesperación de David por la muerte del primogénito y el nacimiento, en buenas condiciones, del siguiente hijo, Jedidia, “el amado de Yavé”. El mismo tema aparece en otros textos. El hecho de que el relato acerca del nacimiento y la infancia de Samuel se refiriera originariamente al alumbramiento del posterior rey Saúl está claramente evidenciado por la explicación del nombre que hallamos en 1 Sam 1,20: “el que había sido pedido a Yavé”. No cabe la menor duda, como varios especialistas lo han reconocido y afirmado, de que tal explicación del nombre tenía por objeto, en realidad, dilucidar el nombre *šā’ûl*, Saúl <sup>10</sup>. La promesa de unos hijos que serán dignos sucesores de su padre también destaca en el oráculo para la boda real de que nos habla el Sal 45:

A tus padres sucederán tus hijos,  
los constituirás por príncipes  
de toda la tierra (o territorio).

Se nos dice explícitamente que los profetas de la corte y del templo aclamaban el nacimiento del príncipe con promesas de

<sup>9</sup> 2 Sam 7,12-16, 25-9; 1 Re 8,25; Sals 89,29-38; 132,11s.17s.

<sup>10</sup> Véase Hylander, *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1 Sam 1-15) traditions-geschichtlich untersucht*, pp. 12s; Mowinckel en *G.T.M.M.M.* II, p. 151.

buena fortuna de Yavé. Y, desde luego, el nacimiento de Jedidia-Salomón no fue la única ocasión en que así se hizo <sup>11</sup>.

Por la breve información que el narrador nos da de lo anterior, deducimos, al menos, que el contenido de las promesas era el beneplácito de Yavé para el niño, y, por lo tanto, también para la dinastía cuya continuidad representaba. Dichas promesas confirmaban y renovaban las profecías que se repetían en el culto, en la entronización del rey y en la festividad anual: profecías referentes a la eterna bendición de Yavé, al dominio imperecedero de la dinastía y a la buena fortuna y prosperidad que el gobierno del recién nacido proporcionaría a la tierra y al pueblo; promesas cúl-ticas semejantes a las que hallamos en los Sal 132 y 89, de las cuales el oráculo de Natán en 2 Sam 7 es un eco en forma narrada <sup>12</sup>.

Es natural suponer que, en tales promesas al príncipe recién nacido, el ideal de la realeza debía manifestarse en su forma más gloriosa. Cabía esperar todo lo mejor de un niño de pecho que, evidentemente, todavía no podía haber hecho nada que ensombreciese tales esperanzas. En el soberano reinante, por el contrario, se podía ver lo malo y lo bueno: la realidad cotidiana es siempre inferior al esplendor del ideal y a las esperanzas y anhelos sublimes. Mas el ideal no se pierde, porque su supremo fundamento lo constituyen la realidad y la fe religiosas. La esperanza no puede morir jamás. Sin un ideal de realeza semejante, sin la fe en que, al menos en parte, dicho ideal siempre se realiza porque Yavé lo

<sup>11</sup> 2 Sam 12,24s; el interés de los narradores por los príncipes también es visible en pasajes tales como 2 Sam 3,2-5.

<sup>12</sup> *Ps.St.* III, pp. 35s, 110. Por el contrario de lo que los críticos literarios tendían a opinar en el pasado, Sals 89,20ss; 132, 11ss, y otros pasajes no muestran una dependencia literaria de la profecía de Natán en 2 Sam 7, sino que más bien es al revés. La leyenda recoge en forma narrada cómo Natán transmitió a David una promesa que en su forma y contenido se corresponde con la que, en el ritual, se dirigía a un nuevo rey en el momento de su unción. Véase además Mowinckel, en *S.E.A.* 12, 1947, pp. 220ss. Naturalmente, ello no elimina la posibilidad de que Natán realmente transmitiera tales promesas a David, v.g., cuando fue proclamado rey solemnemente en Jerusalén, lo que debió suceder después que David hubo tomado la ciudad e ingresado en la herencia del antiguo rey Melquisedec. El salmo 132 demuestra, por ejemplo, que se hacían al rey promesas análogas en la fiesta anual, que era a la vez la celebración anual de su proclamación. Mas esto no quiere decir que la profecía de Natán no se pueda tomar por una tradición histórica independiente de lo que Natán realmente dijera a David en tal ocasión; y aún menos significa que podamos tener esperanzas de recobrar, mediante los métodos de la crítica literaria, una forma "original" más breve de la profecía. Desde el punto de vista literario e histórico-tradicional, 2 Sam 7 es un fiel reflejo histórico-cultural de una situación cúl-tica común.

acompaña, y en que algún día se realizará plenamente, sin esa esperanza, el antiguo Israel no podía vivir. Esa fe y esa esperanza constituían la expresión concentrada de su visión de la vida y de su religión. Si las promesas de Yavé y su alianza, prometedora de "justicia", "totalidad", "prosperidad" y "salvación", han de cumplirse, ello ha de ser a través de reyes que realicen la justicia de Yavé sobre la tierra y sean los portadores de su bendición para la tierra y para el pueblo.

Los grandes reyes del pasado que habían satisfecho alguna parte de la esperanza y fe del pueblo, estaban todavía envueltos en el brillo del ideal pleno de la realeza. Y dado que era costumbre, en el nacimiento de un príncipe, el que se le aclamara con promesas proféticas, un recurso poético regularmente utilizado era describir a estos grandes reyes mediante la profecía de algún vate del pasado acerca de su nacimiento y de su aparición. Conocemos descripciones literarias semejantes, en estilo profético y poético, tanto de Egipto<sup>13</sup> como de Israel. No es extraño que los israelitas alabaran a David de esa manera. Entre estas descripciones proféticas a modo de promesas proféticas hemos de incluir la profecía referente al "astro" o "cometa" que había de "surgir de Israel", en las canciones de Balam, así como la del "príncipe" procedente de la tribu de Judá, en la Bendición de Jacob<sup>14</sup>.

## 2. Aplicaciones concretas del ideal monárquico

Entre los textos existentes que se han venido considerando desde los primeros tiempos como mesiánicos, hay algunos que no se han de juzgar como simples descripciones del futuro, sino como aplicaciones contemporáneas del ideal general acerca de la realeza y de la esperanza puesta en la casa real y en su represen-

<sup>13</sup> Son estas profecías egipcias (*vaticinia ex eventu*) acerca de reyes del pasado las que han dado lugar a las insostenibles teorías referentes a una esperanza mesiánica y escatológica egipcias. Véase más arriba, p. 16, y más abajo, cap. V, 1, p. 140 n. 8. Tanto los hechos históricos de que tratan cuanto algunos factores psicológicos han originado la norma que siempre hallamos en ellas: la época de infortunio a la que el rey pone término, y la era feliz que inaugura. Luego la existencia de tales oráculos literarios no es razón para concluir que existiera lo que llamamos un patrón mítico derivado de un "*sotermuthos*", tanto menos un mito con una referencia escatológica, como lo opina Staerk (*Soter* II, pp. 234ss). Es la naturaleza de los hechos la que crea la "norma": el ideal debe tener un origen oscuro, luego es preciso que brille con el máximo esplendor.

<sup>14</sup> Núm 24,7b,17; Gen 49,10; véase más arriba, pp. 13s.

tante. Tal idea y esperanza se originaron en situaciones históricas y culturales bien determinadas. En primer lugar, y principalmente, tenemos los pasajes relacionados con el nacimiento de un príncipe.

*El nacimiento del niño (Is 9,1-6).* Por su forma, este pasaje es una mezcla de mensaje profético y de himno. La naturaleza gloriosa del mensaje hace que el profeta le dé la forma de un canto de alabanza, un himno de acción de gracias a Yavé por la obra de salvación que ya ha llevado a cabo mediante el nacimiento del niño. Pero, al igual que en los salmos de acción de gracias, se dirige realmente al pueblo.

El profeta comienza <sup>15</sup> presentando la situación nacional como la de un pueblo sumido en la noche y en las tinieblas; pero, al mismo tiempo, anuncia la llegada de la nueva aurora.

El pueblo que andaba en tinieblas  
vio una luz grande.  
Sobre los que habitan en la tierra  
de sombras de muerte  
resplandeció una brillante luz.

La metáfora está tomada de la idea del seol, el reino de los muertos. Es la "tierra de sombras de muerte", la noche oscura en la que el pueblo está viviendo. Cuando se representa la salvación como una alborada, como una luz que brilla en la noche cuando nace el libertador, se evidencia (como más adelante veremos) que esta metáfora procede del mito del dios-sol, del dios de la vida y de su victoriosa invasión del mundo inferior, el seol, para resucitar a los muertos. Hallamos una variante de este mismo concepto en el salmo 110, en cuya descripción del rey subyace el retrato del nuevo dios de la fertilidad, "el rocío", *Tal*, nacido de la diosa del "resplandor de la mañana". También el cananeo Baal es a la vez el dios del sol y el dios de la fertilidad. Estaba muerto, y se encontraba en el reino de los muertos; mas volvió a la vida, resucitó y devolvió al mundo la luz. Así, pues, el origen de la metáfora del profeta reside, fundamentalmente, en la concepción pre-israelita acerca del rey en cuanto representante del dios del sol y del dios de la fertilidad. En el parangón que se hace inmediatamente después entre el júbilo por el nacimiento del niño y el regocijo con ocasión de la fiesta de la cosecha, es fácil descubrir un vestigio de la idea relativa a una ligazón entre el rey divino y la fer-

<sup>15</sup> Acerca del texto, véase G.T.M.M.M. III, pp. 785, 832 ("Rettelser").

tilidad. El profeta israelita ha olvidado el origen y el sentido primitivo de estas ideas, que han pasado a ser simples metáforas destinadas a representar la desgracia y la repentina y brillante aurora de la liberación. No necesita mencionar la clase de infortunio a la que se refiere, pues su auditorio la conoce tan bien como él; mas las alusiones que después hace no dejan lugar a dudas. Se trata de la opresión de una dominación extranjera. Además de las metáforas del yugo sobre el cuello de las bestias de tiro, y de la vara del conductor, hay una clarísima referencia a las ruidosas botas militares y a las ensangrentadas vestiduras del ejército de ocupación.

Toda esta miseria, dice el profeta, acaba ahora en un instante. Cuando la luz desgarrar las tinieblas del seol, el regocijo ya se eleva hasta el cielo. En este punto, el himno se une a la promesa, y el profeta alaba a Yavé por la salvación que ya ha traído mediante el nacimiento del niño <sup>16</sup>.

Tú multiplicaste la alegría,  
has hecho grande el júbilo,  
y se gozan ante ti, como se gozan  
los que recogen la mies,  
como se alegran los que reparten la presa <sup>17</sup>.

La festividad de la siega y del Año Nuevo, después de haberse recogido felizmente la cosecha, y el reparto del botín obtenido en una venturosa expedición militar eran para el israelita, desde la más remota antigüedad, las dos experiencias supremas de la vida, la primera desde el punto de vista del campesino, y la segunda desde el del guerrero y el beduino. De manera que, ahora, el pueblo se regocija tras haber estado viviendo en las tinieblas. Veamos la razón: la llegada de la luz significa que el dominio extranjero ha sido quebrantado.

Rompiste el yugo que pesaba sobre ellos,  
el dogal que oprimía su cuello,  
la vara del exactor  
como en el día de Madián.

La última expresión se refiere, probablemente, a los viejos relatos acerca de cómo Gedeón venció a los madianitas y liberó a

<sup>16</sup> Von Rad opina que el "Tú" de los vv. 3s resulta un tanto extraño: *T.L.Z.* 72, 1947, col. 216. Pero véase más arriba, p. 112, acerca del estilo literario del oráculo.

<sup>17</sup> Para el texto de la primera línea, véase *B.H.* <sup>3</sup> en loc. n.a-a.

Israel de su opresión y de sus correrías de saqueo (Jue 7s). El profeta ya ve al enemigo derrotado y arrojado del país. Todo el equipo impuro y maldito que el enemigo ha tenido que dejar tras de sí o ir abandonando en su huida es recogido y quemado, para limpiar el territorio de la impureza y la maldición:

Pues las botas jactanciosas del guerrero  
serán destruidas por el fuego.  
Y todos los vestidos manchados de sangre  
serán pasto de las llamas <sup>18</sup>.

Pero, ¿cuál es la razón de este repentino cambio de suerte? ¿Cuál es la luz que ha amanecido sobre el pueblo oprimido? Se nos dice en seguida:

Porque nos ha nacido un niño,  
nos ha sido dado un hijo  
que tiene sobre los hombros la soberanía,  
y que se llamará maravilloso Gobernante,  
Héroe divino, Padre sempiterno,  
Príncipe de la paz y del bienestar.

¡Ha nacido un hijo! Con el nacimiento del niño, la luz ha amanecido sobre el pueblo en tinieblas. En el corazón de las gentes ha surgido la certeza de que la liberación y la salvación se realizarán, y por ello se regocijan anticipadamente de la victoria y la prosperidad que el futuro les ha de deparar. El nexo existente entre el mito acerca del alumbramiento del dios-sol y la idea del nacimiento del regio infante no es algo accidental. El nacimiento del niño garantiza la salvación y un futuro glorioso.

El hecho se expresa directamente en los nombres que el profeta ya da al niño, de los cuales se hará con toda certeza merecedor cuando ocupe el trono de sus predecesores. Sabemos —particularmente por fuentes egipcias— que, en Oriente, la ceremonia de la entronización incluía la concesión, por parte de la divinidad, de nombres que expresaban la naturaleza del rey, su relación con el dios, y su destino; y no cabe duda de que esta costumbre formaba parte igualmente del ritual de la coronación según se practicaba en Judá <sup>19</sup>. A eso precisamente se refería el profeta en los versos que hemos citado; el vate dedica ya al príncipe recién nacido, por anticipado, los nombres reales que Yavé le tiene destina-

<sup>18</sup> Acerca del texto, véase *G.T.M.M.M.* III, p. 785.

<sup>19</sup> Véase von Rad en *T.L.Z.* 72, 1947, cols. 215s.

dos y que algún día llevará. Estos nombres son: “maravilloso Gobernante” (lit.: “Consejero”) <sup>20</sup>, “Héroe divino”, “Padre sempiterno”, “Príncipe de la paz y de la buena fortuna” (ambas ideas están contenidas en el vocablo hebreo *šālôm*, “paz” <sup>21</sup>, cuyo verdadero significado es “totalidad”, “plenitud”, “condiciones perfectas”). El primero y el último de estos nombres resultan inmediatamente comprensibles para nosotros: gobernar la tierra y la nación en la guerra y en la paz, tener el dictamen justo para cada situación y llevarlo a cabo, asegurar la “paz” y la “felicidad” gracias a la victoria en la guerra y a un gobierno prudente y justo, tales eran las tareas normales de los reyes del antiguo Israel. Pero incluso el primer nombre, “maravilloso Gobernante”, parece dar a entender que, en este caso, dichas cualidades alcanzan un grado portentoso y sobrehumano. Los otros dos nombres demuestran con toda claridad que se refieren a cualidades divinas. El segundo título, *’ēl gibbôr*, puede traducirse por “Dios heroico” o “Héroe que es un dios”, o sea “Héroe divino”; por analogía con “Gobernante maravilloso”, la segunda interpretación parece ser la más plausible. Pero, sea cual fuere, es evidente que se caracteriza como divina la fuerza heroica que el niño habrá de poseer. Este título presenta formalmente un paralelismo concreto con el epíteto que se aplica a Aleyan-Baal en los textos ugaríticos: *’ilu gāziru*, “el dios victorioso o heroico” <sup>22</sup>, el dios que sale victorioso sobre sus enemigos y, de la muerte, hace surgir nuevamente la vida. El tercer nombre, “Padre de la eternidad”, puede interpretarse, conforme al uso hebreo común, por “Padre sempiterno”, es decir, aquel que eternamente se conducirá como padre de su pueblo o de sus adoradores. Mas también aquí hallamos analogías que apuntan en un sentido un tanto diferente. El dios-rey egipcio lleva asimismo el título de “Príncipe de la eternidad” y “señor de la inmensidad” <sup>23</sup> y, en los textos ugaríticos, el dios supremo, El, también recibe el nombre de “Padre de Años” (*’abu šanimi*). La palabra “eternidad” no denota en hebreo el sentido de prolongación infinita, vacía, abstracta y lineal del tiempo que nosotros le damos, sino que equivale al “tiempo” en toda su extensión infinita. Por consiguiente, el término también puede significar “el caminar del mundo” (eón), o, sencillamente, “el mundo” mismo en cuanto totalidad de tiempo y de espacio. Para el hebreo, “el tiempo” no es una noción formal y vacía, un concepto o ca-

<sup>20</sup> Acerca del “consejo” = “gobierno”, “caudillaje”, “soberanía”, véase Pedersen, *Israel I-II*, 128ss., cf. Índice, s.vv. “counsel”, “counsellor”.

<sup>21</sup> Pedersen, op. cit., pp. 263ss.

<sup>22</sup> Véase Engnell, *Divine Kingship*, p. 110, n. 3.

<sup>23</sup> Así Gressmann, *Der Messias*, p. 245.



tegoría en el sentido kantiano, sino que es inseparable de la totalidad de su contenido. "El tiempo" es todo lo que existe y sucede en el tiempo. Es la suma del contenido de los años. "Padre de la eternidad" y "Padre de Años" son, pues, conceptos idénticos. Designan a aquel que produce, dirige y es señor de los años eternamente renovados, que hace que los años —con todo su contenido de acontecimientos— se sucedan constantemente, y que, de este modo, produce y dirige la "eternidad", la total plenitud de los hechos y de la realidad. Evidentemente, un título semejante corresponde en realidad a un dios, y no a cualquier dios, sino *al* dios, "el dios alto", "el dios supremo", "el padre de los dioses" (véase más abajo, pp. 198s). En algunos pasajes vemos claramente que también los judíos conocían y utilizaban este título <sup>24</sup>.

Así, pues, el niño recién nacido es un gobernante, un rey, un poseedor de atributos y cualidades divinales. ¿De qué clase es, pues, este niño, y cuáles son su labor y su vocación?

Para dilatar el imperio y para una paz ilimitada  
sobre el trono de David y de su reino,  
para afirmarlo y consolidarlo  
en el derecho y en la justicia  
desde ahora para siempre jamás.  
El celo de Yavé de los ejércitos  
hará esto.

El niño se sentará en el elevado trono del reino de David, como descendiente de él. Su deber es extender su señorío y crear una ilimitada "paz" (*bienestar*) para su dinastía y el dominio y el imperio de ésta, y, de ese modo, también para el pueblo sobre el cual reina la dinastía, y devolver al reino de David, que, al menos por el momento, se encuentra humillado y sometido, su antiguo esplendor. Todo esto lo realizará en su condición de soberano, poniendo de manifiesto precisamente aquellas virtudes que son necesarias en un príncipe: ejecutar la "justicia", la "equidad" y el "juicio", hacer "justicia" para su pueblo y, al "juzgarle", librarle de sus adversarios, reinando de tal modo que se restaure y mantenga el bienestar ("las condiciones ideales"). En caso necesario, también "juzgará contrariamente" —y, así, destruirá— no sólo a los enemigos extranjeros, sino también a cualesquiera malhechores que existan en la nación, y protegerá a todos sus súbditos de la violación de sus derechos como miembros del pueblo

<sup>24</sup> Tobit 13,6,13; 14,7; Eclo 36,22 (17); véase Charles *A.P.O.T.* I, ad locc., y cf. Bousset, *Relig.* <sup>2</sup>, p. 358 n. 2.

elegido <sup>25</sup>. El ideal que ahora ha de realizarse por medio de este niño es el antiguo ideal ético de un rey o gobernante de Israel: establecer y mantener condiciones de justicia y felicidad en el país y fuera de él.

La primera parte de la profecía da pie a que esperemos una afirmación explícita de que el rey que acaba de nacer será quien, en su momento, realice todas estas cosas; y así sucede en realidad. El sujeto lógico de los infinitivos del v. 6 ("para dilatar el imperio", etc.) es "él", el niño a quien se refiere el verso anterior. Mas, al final, se destaca expresamente que su labor se realizará gracias al celo de Yavé de los ejércitos: el propio Yavé intervendrá, libertará, y establecerá la justicia por mediación del niño recién nacido. En esto queda bien patente la fuerza transformadora de la religión revelada. Un rey recién venido al mundo, a quien se representa como un ser divino dotado de títulos y facultades propios de un dios, que se ha apropiado las características, las hazañas y el nombre (es decir, el *muthos*) del dios del sol, del dios supremo, es, a pesar de todo, un simple instrumento en manos de "Yavé, Dios Todopoderoso", que es el Hacedor de todas las cosas: el futuro rey es un hijo de David, un simple humano. Las concepciones y metáforas míticas han sido trasladadas al regío infante de la estirpe de David; pero, en último término, el honor y la gloria corresponden a Yavé. El es quien lo realiza todo, y, sin El, el propio príncipe, con todas sus facultades divinas, no es nada.

La transformación del viejo tema del dios-rey llevada a cabo por el yahvismo concuerda perfectamente con el hecho de que la profecía no incluya ninguna descripción de los actos y proezas del nuevo rey hecho hombre. El anuncio del nacimiento resume todo lo que hay que decir. El alumbramiento del niño es, en sí mismo, la garantía de la salvación inminente. La subyacente concepción tiene este elemento en común con el mito al cual en última instancia se remite. En los mitos cananeos acerca del nacimiento del niño divino (según se manifiestan, por ejemplo, en la Epopeya de Karit), se destaca por encima de todo la venida al mundo del retoño. En virtud de su nacimiento llegan la nueva era, el nuevo año, la vida y la prosperidad. Ello concuerda de forma evidente con el carácter cúltico de estos mitos, cuando, en la fiesta religiosa, el "nuevo" dios del año nuevo viene al mundo y se pro-

<sup>25</sup> En cuanto al sentido de rectitud y justicia como virtudes y funciones de un gobernante, véase Pedersen, *Israel I-II*, pp. 336ss.

clama su nacimiento como "buena nueva"<sup>26</sup> para el pueblo: entonces, lo nuevo *es* presente; el dios muerto, su padre, *vuelve* a la vida, la vida *renace*, la prosperidad *está* asegurada y pronto germinará a la vista de todos cuando se abran las "ventanas" del cielo<sup>27</sup> y la lluvia vivificadora y fertilizante empiece a caer. Esta característica del mito, que destacaba por encima de todo el nacimiento mismo y la salvación que éste prometía y garantizaba, fue considerada importante por el profeta que adoptó estas antiguas formas de pensamiento para expresar sus promesas en relación con el nacimiento del real niño, pues se ajustaba a lo que él concebía como el hecho supremo: que lo que intervenía a través de este acontecimiento era el celo salvador de Yavé, para libertar a su pueblo de la noche y muerte de la desgracia.

¿Se refiere el profeta a algo que sólo atañe al futuro, o bien aplica su profecía a un niño ya nacido? Resulta imposible llegar a una conclusión cierta a este respecto, basándose en las formas verbales hebreas. Los "tiempos" hebreos no expresan, como los nuestros, distinciones en el tiempo. Tanto el "perfecto" como el "imperfecto" hebreos pueden referirse a sucesos del pasado, del presente o del futuro, según el contexto en que se hallen. En este pasaje se dan el perfecto y sus formas correspondientes. Se utilizan para indicar claramente que los sucesos se consideran reales y como tales han de ser descritos. Luego el perfecto y, particularmente, el correspondiente imperfecto consecutivo (que también se da aquí) son los medios usuales de exponer lo sucedido (tiempo histórico) y tienden a convertirse en un "tiempo" real que indica el pasado<sup>28</sup>. El estilo de esta profecía apunta en el mismo sentido. La formulación del v. 5, "ha nacido un niño", que expresa el punto culminante de la profecía, está hecha precisamente en el estilo de un mensaje. En la vida cotidiana, la noticia del nacimiento de un hijo se daba al padre en esos mismos términos (Jer 20,15;

<sup>26</sup> Tal es la expresión empleada en los propios textos ugaríticos: *bšrt* = *bešōrāh*. Véase Mowinckel en *N.T.T.* 40, 1939, pp. 205ss, Engnell, *Divine Kingship*, pp. 116 (las noticias de la construcción del templo = cosmos), 126 (el nacimiento del nuevo dios, "el ternero"), 132 (el nacimiento del dios salvador), 133 (lo mismo: "He aquí que la doncella da a luz a un hijo").

<sup>27</sup> Estas ventanas también constan en los textos ugaríticos. La restauración del universo está simbolizada por la erección del templo que construye Baal, según reza el mito. Y es importante que las ventanas del techo estén colocadas en el lugar apropiado. Véase Hvidberg, *Graad og Latter*, pp. 31s, 39, 47; Engnell, op. cit., pp. 102, 106.

<sup>28</sup> Nyberg (*Hebraisk grammatik*, p. 280) observa que la secuencia regular del perfecto y del imperfecto consecutivo en Is 9,1-6 no puede en modo alguno expresar una profecía del futuro, sino que debe referirse a sucesos ya acaecidos o coetáneos.

Job 3,3). Y podemos asumir que los reyes se informaran unos a otros de modo semejante acerca de los felices acontecimientos familiares, con el fin de recibir embajadas de felicitación de los príncipes amigos <sup>29</sup>. Si leemos el texto de Is 9,1-6 tal cual ha llegado a nosotros, sin pensar en la interpretación cristiana tradicional, la impresión inmediata que recibimos es, sin duda, de que expone algo que ya ha sucedido. Es el nacimiento de un príncipe en Jerusalén lo que ha ocasionado esta promesa. Expresa claramente, y en forma clásica, las ideas que en Israel se asociaban al portador de la dignidad real, así como los deseos y esperanzas que revivían cuando nacía un nuevo heredero del trono, tanto más cuando, en las épocas difíciles, el territorio se veía amenazado por la violencia y la injusticia del enemigo, y todos los pensamientos se volvían hacia el futuro. Del mismo modo que, cada año, se esperaba que el día de la fiesta del Año Nuevo fuera "el día de Yavé", que traería el cambio de su suerte <sup>30</sup>, se consideraba el nacimiento de cada nuevo príncipe como un punto de partida para la realización de la fe de los hombres en las cualidades divinas del rey y en su vocación de traer la "salvación" y "establecer la justicia" en el territorio. Aquí vemos claramente el elemento incumplido del ideal de realeza que, con el tiempo, engendraría la esperanza mesiánica. Se trata de un ideal de realeza y de una esperanza que son, en última instancia, sobrenaturales, y que, de acuerdo con el espíritu de la religión revelada, venían, por fin, a expresar el reconocimiento de que ningún rey humano podía realizar ese ideal y esa esperanza, sino que había de hacerlo "el celo del Señor Dios Todopoderoso", como el profeta lo ve aquí claramente. Así, pues, estaba perfectamente justificada la posterior interpretación judía de este pasaje como referido al Mesías futuro, y que los cristianos reconocieran, desde el principio, que Cristo era su auténtica realización.

Es, desde luego, imposible identificar al príncipe a quien se refiere el profeta <sup>31</sup>. La profecía no describe a este "hijo de David"

<sup>29</sup> Cf. embajadas semejantes de felicitación con ocasión de una victoria, de la proclamación de un nuevo rey a la muerte de su predecesor, del restablecimiento tras una enfermedad, etc.; 2 Sam 8,9s; 10,1s; 2 Reyes 20,12s. En las Cartas de Amarna y en otros textos se citan embajadas para anunciar el nacimiento de un niño.

<sup>30</sup> Amós 5,18ss. Véase también, más abajo, pp. 156, 159.

<sup>31</sup> Dietze da, en *Manasse*, una interpretación de Is 9,1ss en términos de hechos históricos, mas sin prueba alguna de que la profecía se refiera al nacimiento del rey Manasés. La interpretación histórico-ideológica del pasaje (y también de 11,1ss) que hemos expuesto más arriba es compartida, en lo esencial, por Margaret B. Crook en *J.B.L.* 68, 1949, pp. 213ss. Dicha autora sostiene que estos pasajes se refieren a la entronización del

tal cual realmente era, sino que manifiesta la esperanza de lo que podría llegar a ser. La tradición ha atribuido esta sentencia a Isaías. Es posible que así sea, si bien algunos factores parecen desdecirlo: no solamente su contexto y su vinculación secundaria a Is 6,1-8,19<sup>32</sup>, sino particularmente el hecho de que el profeta no adscriba aquí a la promesa ninguna condición de penitencia y conversión, como Isaías siempre lo hace<sup>33</sup>. Pero al menos proviene de un profeta del círculo de sus discípulos, y tempranamente se la asoció a la tradición de las sentencias isaianas. Expresa los pensamientos, las esperanzas y las convicciones que surgieron en el movimiento profético durante el período que siguió a Isaías<sup>34</sup>. Pone de manifiesto lo que Dios había comunicado a uno de estos profetas posteriores para que se encargara de transmitirlo: algo que, en realidad, era todavía imperceptible para el propio profeta. Lo que éste reconocía era que Dios mismo había de llevar a cabo la obra, establecer la justicia y otorgar la salvación, pero que haría estas cosas a través de un hombre dotado de facultades divinas, un hombre que sería, en realidad, más que humano, "más grande que Salomón", "más grande que Jonás". Mas no sabía aún *quién* había de ser ese niño. Esto último le ha sido revelado a la Iglesia, y es perfectamente lícito entender esta promesa a la congregación como el primer precepto de la Oración Matinal de la Navidad.

*La profecía de Emmanuel (Is 7).* La profecía de Emmanuel, en Is 7, arroja más luz sobre este maravilloso infante real<sup>35</sup>.

rey Joás de Judá, *circa* 837 a.C.; mas los rasgos convencionales y generales de la descripción no permiten precisar una cronología.

<sup>32</sup> Véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, pp. 65, 104; cf. "Kompositionen av Jesajaboken Kap I-39", en *N.T.T.* 44, 1943, p. 163.

<sup>33</sup> Véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, pp. 70s, 105. Von Rad, *T.L.Z.* 72, 1947, col. 216, apunta que esta forma de dirigirse a Yavé, en estilo de himno (véase más arriba, pp. 112s), no se halla en ningún otro texto de Isaías. En el Deutero-Isaías es muy común esta mezcla de promesa e himno.

<sup>34</sup> Véase Mowinckel, *Jesajadisiplene*, pp. 46ss; cf. 108ss.

<sup>35</sup> En mi artículo acerca de la profecía de Emmanuel, en *N.T.T.* 42, 1941, pp. 129ss, doy referencias a fuentes y literatura relacionadas con lo que sigue. La monografía de R. Kittel, *Die hellenistischen Mysterienreligion und das Alte Testament*, es de capital importancia para la interpretación de esta profecía. Stamm (*R.T.Ph.* (N.S.), 32, 1944, pp. 97ss) sigue sosteniendo la opinión de que yo fui antes partidario (*Profeten Jesaja*, pp. 26ss), según la cual el niño era el hijo del propio profeta. Sobre la base del sobrescrito del salmo 'al'alāmôt, Fahlgren (*S.E.Å.* 4, pp. 13ss) interpreta *hā-almāh* como referido a alguna cantante del templo. Fahlgren da demasiada importancia a los paralelismos de los textos ugaríticos. Véase igualmente Hammershaimb en *St.Th.* III, 2, 1949/51, pp. 124ss, y

La situación es la siguiente: Efraím y Damasco amenazan con asaltar a Judá. El rey Ajaz no se atreve a confiar en al ayuda de Yavé y quiere apelar al rey de Asiria, que es, para Isaías, sinónimo de arrogancia, incredulidad y desprecio hacia Yavé, hombre que pone el poder humano por encima del poder de Dios. Pero Isaías no pierde la esperanza de llevar a Ajaz al buen camino. El propio Yavé le dará una señal, de modo que ni siquiera tenga que elegir una: ¿se atreve a aceptarla y a someterse a Dios? Y llega la señal: "He aquí que la joven grávida da a luz, y le llama Emmanuel (Con-nosotros-está-Dios). Y se alimentará de cuajada y miel hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno. Pues antes que el niño sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la cual temes de esos dos reyes, será devastada".

Mucho se ha discutido sobre la identidad de la joven y del niño. ¿Sería la mujer del rey, o la de Isaías, o alguna mujer que estuviera por casualidad presente, o cualquier mujer que fuese a dar a luz a un niño en un próximo futuro? En lugar de partir de esta incógnita, deberíamos considerar a *qué clase* de mujer y *qué clase* de niño se hace referencia en este pasaje. Veríamos entonces que aquí, como en Is 9,1-6, lo que se pone de relieve es el nacimiento y el nombre del niño, y no lo que sucederá más tarde. No se nos dice que reinará como soberano de Israel, ni siquiera que sea de estirpe real, ni que liberará al pueblo de la desgracia. Por el contrario, se afirma que antes de que el niño tenga edad suficiente para distinguir lo útil de lo dañino (es decir, a los pocos años), el enemigo será destruido por Yavé. Dado que lo que la señal pretende es conseguir que Ajaz crea absolutamente en Yavé y se le someta en plena confianza y obediencia, y, en virtud de esta opción, se decida a adoptar la actitud correcta en la situación de ese momento, es evidente que dicha señal ha de manifestarse pronto, y no, por ejemplo, después del suceso, simplemente para confirmar el designio divino, como en Ex 3,12<sup>36</sup>. Esto significa asimismo que no es posible hacer una interpretación cristológica directa. Isaías no puede referirse aquí al nacimiento de Jesús, que tendría lugar más de setecientos años después. Predice que, puesto que el rey Ajaz no ha tenido el suficiente valor y temor de Dios para mandarle que pidiera una señal a Yavé, el propio Yavé se la dará prontamente. "La joven", grávida ya, alumbrará a un hijo y le dará un nombre expresivo de la confianza abso-

la bibliografía que cita (p. 142). La interpretación que Hammershaimb hace de la profecía es muy semejante a la mía.

<sup>36</sup> Así interpreta este pasaje, por ejemplo, Duhm, *Jesaja* 2, y yo mismo hace algún tiempo; véase *Profeten Jesaja*, pp. 26ss.

luta de que Yavé protege a su pueblo. "Enmanuel", "Dios está con nosotros", era una jaculatoria familiar en las liturgias del santuario. La mujer saludaría el nacimiento de su hijo con este grito, expresando su certeza acerca de la verdad en él contenida: en aquella época, la primera exclamación tras el nacimiento de un niño se consideraba como un presagio de su destino y de su carácter<sup>37</sup>. Con esta jaculatoria, la congregación acogería el advenimiento y la presencia de la divinidad durante la fiesta —particularmente la de la cosecha y entronización—, según se infiere del estribillo que lleva el salmo de la Epifanía y del Año Nuevo (Sal 46). Como dijimos, no se afirma que el niño gobernará como rey o libertará al pueblo del enemigo. En este contexto, el valor de la señal reside en el nacimiento del niño y en el nombre que recibe. Su nacimiento es el símbolo de que, en adelante, Dios está con nosotros.

¿De qué clase es este niño? El v. 15 nos da alguna idea sobre ello. Se nos dice que comerá "cuajada" (mantequilla hervida con hierbas aromáticas) y miel<sup>38</sup>. Algunos han estado de acuerdo con Usener en interpretar esto como el alimento de los dioses, deduciendo de ello que el niño es divino. Sin duda hay parte de verdad en esta afirmación. Convencionalmente, se hacía uso de la citada expresión para significar la feracidad de la tierra prometida<sup>39</sup>. En los rituales babilónicos se utilizaban como ingredientes cúlticos la nata o la mantequilla, y la miel<sup>40</sup>; y los textos cananeos de Ugarit emplean expresiones similares para significar la fertilidad de la tierra, cuando Baal vuelve a la vida y la lluvia cae sobre los campos<sup>41</sup>, siendo además tales expresiones casi exactamente iguales a las de la Biblia. "Estos dos paralelismos indican que el término se venía utilizando desde la antigüedad para referirse a un alimento selecto, agradable 'tanto para los dioses como para los hombres'"<sup>42</sup>. También los mitos griegos nos hablan del divino niño recién nacido que era alimentado con leche y miel<sup>43</sup>. En el judaísmo tardío se citan la leche y la miel como el alimento de los bienaventurados del paraíso<sup>44</sup>. Pero la expresión es, en rea-

<sup>37</sup> Cf. Gen 29,31ss; 35,16; I Sam 4,19ss.

<sup>38</sup> Véase Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* VI, pp. 307ss; cf. Mowinckel, en *N.T.T.* 42, 1941, p. 135 n. 1.

<sup>39</sup> Ex 3,8,17; 33,3; Dt 6,3; 11,9; 26,15; etc.

<sup>40</sup> Véase Zimmern, en *K.A.T.* 3, p. 526.

<sup>41</sup> Véase el texto en AB III, 6ss; cf. Mowinckel en *N.T.T.* 42, 1941, p. 147; Hammershaimb en *St.Th.* III, 2, 1949-51, pp. 136s.

<sup>42</sup> Hammershaimb, *ibid.*

<sup>43</sup> Véase Gressmann, *Der Messias*, p. 158, con referencias al material de Usener.

<sup>44</sup> Sib. V, 281ss; 2 En 8,5s.

lidad, ambigua. En los mitos referentes al divino niño recién nacido, éste tuvo que ser alimentado con leche y miel por haber sido abandonado en el desierto. En aquellos tiempos, al igual que hoy día, los beduinos acostumbraban a dar leche con miel al niño de pecho cuya madre moría o carecía de leche<sup>45</sup>. Luego lo que se dice acerca del alimento del niño parece dar a entender que hay algo insólito en él; no es un niño humano *como todos los demás*. Mas también indica que, por algún tiempo, el niño estará necesitado y en peligro. Antes de la derrota del enemigo, habrá un período de calamidades durante el cual el niño se encontrará como huérfano y abandonado, pero sobrevivirá milagrosamente gracias al excelente alimento divino del desierto, que puede mantener en vida incluso a los niños desamparados. Consecuentemente, el dato acerca de los alimentos no es un indicio seguro para determinar si el niño es divino o humano. Ahora bien, la alusiva brevedad de la profecía, donde se presuponen cosas tan importantes como la tribulación y el abandono, demuestra claramente que Isaías se refiere aquí a concepciones y relatos con los que sus oyentes estaban familiarizados. Por la simple referencia a la alimentación del niño, comprenden la situación en que se encontrará después de su nacimiento, y nosotros somos conscientes de la maravillosa liberación que él conocerá. Ellos saben algo que no se *nos* dice explícitamente: la razón por la cual el niño ha sido abandonado; quién le alimenta con leche y miel, etc.

La expresión "la joven", *hā-'almâh*, con artículo determinado, es más explícita. El artículo puede, desde luego, usarse en forma genérica: una joven, alguna joven, cualquier joven, la joven en cuestión. Pero la interpretación más natural sería que el artículo se refiriera a una persona determinada, conocida por el rey: la joven que tú conoces, o de la que has oído hablar, o que todos nosotros conocemos. En ese caso, empero, la expresión no puede referirse a *cualquier* mujer, ni tampoco —de acuerdo con el sentido original— a una mujer terrena. No parece posible que el hecho de que una mujer entre las demás tuviera la intrépida fe de llamar Emmanuel a su hijo recién nacido, a pesar del inminente peligro, se considerase más a propósito para convencer al rey que la denodada fe y certeza del profeta. Si Ajaz se inclinaba a desechar la fe de Isaías por considerarla simple fanatismo, mayor motivo tendría para despreciar la de una mujer común o de cualquier otra persona.

<sup>45</sup> Véase Mowinckel en *N.T.T.* 42, 1941, pp. 135s, con referencias a la literatura y a las fuentes; Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 17 n. 1.



La situación se aclara si asumimos que Isaías se refiriera aquí a una creencia popular de la época, relativa a una mujer sobrenatural que daría a luz a un niño, cuyo nacimiento sería presagio de un grandioso y feliz cambio. Ya los traductores al griego del Antiguo Testamento aludían a algo maravilloso en relación con la mujer y el nacimiento del niño, al forzar el sentido propio de *'almâh* y traducirlo por "virgen": *'almâh* significa mujer en edad matrimonial, casada o soltera, virgen o no.

Ya dijimos que existen varios mitos de la antigüedad referidos al alumbramiento y crianza portentosos de un nuevo dios, y a cómo el divino niño fue abandonado o arrebatado y criado con "leche y miel" por pastores o por otros seres divinos<sup>46</sup>.

De todos estos mitos, los que mejor se han conocido recientemente en su forma original son aquellos que proceden de la vecindad inmediata de Israel: Ugarit, en Fenicia. Y es indudable que no permanecieron confinados en ese país, sino que, en muy variadas formas, manifestaron un rasgo fundamental de la religión cananea. Estos mitos nos hablan de la procesión nupcial y de los esponsales del dios de la fertilidad (el dios que muere y resucita), así como del alumbramiento de un hijo, que es el dios mismo en una nueva forma y cuyo nacimiento garantiza la renovación de la vida y el triunfo de ésta y de las fuerzas del bien sobre la muerte. En la epopeya de Karit (que es, en cierto modo, una variante de los temas de este mito en forma de leyenda poética), el dios se ha convertido en un héroe real, y el suceso se ha revestido de una especie de armazón histórica. "La joven" (*ġalmatu* = *'almâh* en hebreo) es la expresión utilizada para designar a la diosa que da a luz al niño<sup>47</sup>. Este término también se da en lengua ugarítica como *nombre* de una diosa, a la que asimismo se denomina "la virgen Anath", y que es una variante de la típica diosa-madre y diosa de la fertilidad de Canán. Se la llama "la virgen" pese a ser, en el mito, la amada del dios que da a luz al hijo de éste; e incluso se manifiesta como diosa del amor. La razón de ello es, naturalmente, que en el mito —y en el culto que este mito refleja— todas estas cosas acontecen nuevamente cada año. En cada fiesta del Año Nuevo, la diosa se presenta a la congregación como "la virgen Anath". Otro texto, que corresponde palabra por palabra al mensaje de Isaías en 7,14, expresa claramente que es esta diosa, "la joven", quien da a luz al niño y es madre del nuevo

<sup>46</sup> El material ha sido recopilado por Usener en "Milch und Honig", en *Rheinisches Museum* (N.F.) 57, pp. 177ss; véase asimismo E. Norden, *Die Geburt des Kindes*.

<sup>47</sup> Véase Mowinkel en *N.T.T.* 42, 1941, pp. 144ss, cf. también Cop-pens, *La Prophétie de la 'Almah*.

dios resucitado: "He aquí que la joven dará a luz a un hijo" (*hl ġlmt tld bn*)<sup>48</sup>. Luego la antigua traducción de "la mujer" por "la virgen" no carece de fundamento<sup>49</sup>: los judíos de lengua griega debían saber que dicha expresión contenía la idea de una mujer que era madre y, sin embargo, siempre volvía a la virginidad.

Sabemos que muchas de las ideas ligadas a este ciclo de mitos eran bien conocidas de los israelitas y dejaron numerosas huellas en la fantasía, el pensamiento, la metáfora y, hasta cierto punto, en la práctica religiosa de Israel<sup>50</sup>. También los israelitas veneraban a Anath, y entre los judíos de la isla de Elefantina, en el Alto Egipto, se la consideraba, todavía hacia el 400 a. C., como la consorte de Yavé, cuyo trono compartía con el nombre de Anathyahu. El Antiguo Testamento cita los ritos funerarios celebrados por el dios moribundo, Hadad-Ramman, o cualquier otro nombre que se le diese<sup>51</sup>. De ahí, podemos asumir sin temor a equivocarnos que también en Israel se conocían estos relatos acerca de "una muchacha" misteriosa y sobrenatural, residente en algún lugar desconocido, quizá en la "montaña de los dioses", donde se encontraba el paraíso<sup>52</sup>, la cual, algún día, daría a luz a un niño cuyo nacimiento vendría a anunciar una nueva era de felicidad, en la que todos los enemigos serían vencidos y Dios mismo habitaría en el seno de su pueblo. Estas concepciones serían semejantes a las contenidas en los símbolos de San Juan, en Ap 12, acerca de la "señal grande en el cielo" y de una mujer "envuelta en el sol, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas", que dio a luz a un niño, el cual "fue arrebatado a Dios y a su trono" mientras la mujer huía al desierto, en donde tenía un lugar preparado por Dios<sup>53</sup>.

Son concepciones de este tipo las que Isaías adopta en este pasaje. Yavé está a punto de obrar una señal milagrosa. "La mu-

<sup>48</sup> NK 1,7; véase Engnell, *Divine Kingship*, p. 133. Cf. las palabras de Dan'el en II D II, 11ss: *yld bn ly*, "me ha nacido un hijo"; cf. Is 9,1 (así Hammershaimb en *St.Th.* III, 2,1949/51, p. 127).

<sup>49</sup> Acerca de esta "vuelta a la tradición", véase también el estudio de von Bulmerincq de exégesis reciente de Is 7 en *Acta et Comm. Univ. Tartuensis*, 1935. Aunque en la Epopeya de Karit el contexto demuestra que la futura mujer de Karit era todavía virgen, ello no prueba, naturalmente, que la palabra *ġalmatu* signifique propiamente "virgen", como E. J. Young parece pensarlo (*Westminster Theological Journal* 15, 1952/3, pp. 122-4).

<sup>50</sup> Cf. Hvindberg, *Graad og Latter i det Gamle Testamente*, y referencias bibliográficas.

<sup>51</sup> Zac 12,11; referencias a literatura en Gesenius-Buhl<sup>16</sup>.

<sup>52</sup> Véase Gunkel, *Genesis*<sup>4</sup>, acerca de 2s.

<sup>53</sup> Cf. Mosbech, *Johannes's Aabenbaring*, pp. 229ss.

jer" de quien habla la antigua tradición va a dar a luz ahora a un niño, cuyo nacimiento garantizará que "Dios está con nosotros". Confiando en esto, "la mujer" (o quienquiera que sea responsable de poner nombre al niño), le llamará Emmanuel. Mas la señal sólo aparecerá a condición de que se la acoja con fe desde este momento y el rey se arriesgue a ponerse por completo en manos de Dios, confiando sólo en Él y, por lo menos, aceptando no tener ningún trato con Asiria hasta que la señal haya hecho su aparición. Esta fe es la condición necesaria para que la señal se realice. Presupone una fe y su objetivo es crear fe, es decir, certeza y seguridad en el futuro. Ello implica que si el rey no acoge el ofrecimiento con la necesaria fe, la señal no tendrá lugar. Esto se ajusta a la ley fundamental de la religión, según la cual ningún milagro puede realizarse sin fe. Solamente la fe, por débil que sea, puede ver el milagro y la señal. La incredulidad y la duda no ven sino una "circunstancia accidental", ordinaria y sin importancia, o bien no ven nada en absoluto.

Mas la señal no predice la venida de un "Mesías" en el sentido estricto de la palabra. No se atribuye al niño ninguna de las funciones que caracterizan al Mesías. El niño sería una señal por el simple hecho de su nacimiento. Lo que hace que se trate de un milagro de Dios son las circunstancias y hechos maravillosos prescritos por Dios en relación con el nacimiento del niño. Ahora bien, ¿pensaba Isaías realmente —y, por lo tanto, creía— en la existencia de una "joven" semejante y en el nacimiento de ese portentoso infante? No hay razón para pensar lo contrario, aunque ello parezca fantástico al hombre de hoy. Isaías creía en la existencia de otras criaturas igualmente fantásticas y sobrenaturales: el serafín de seis alas del templo, las venenosas y feroces serpientes voladoras o basiliscos del desierto, y probablemente también los querubines, fabulosas criaturas que resultaban de una combinación de león, buey, águila y hombre <sup>54</sup>.

Cabe, sin embargo, presumir que Isaías racionalizara, en este punto, las viejas ideas míticas, o, más bien, que las usara como medio para expresar cosas y circunstancias más naturales <sup>55</sup>. El vocablo *'ôl*, que Isaías aplica a la señal, no implica que ésta haya de ser necesariamente un milagro en sentido estricto: puede emplearse para designar cosas naturales y cotidianas que se convierten en señales de que Yavé está a punto de realizar algo impor-

<sup>54</sup> Is 6,2; 30,6; Ez 1.

<sup>55</sup> Aquí mi interpretación de Is 7 difiere de la que expuse en *N.T.T.* 42, 1941.

tante <sup>56</sup>. Ya vimos cómo, entre los cananeos, estas ideas acerca de la promesa de liberación por medio del nacimiento de un niño se transfirieron al fundador de la dinastía y al rey terrenal, Karit, "hijo" y representante "divino" de la deidad, dotado de facultades sobrenaturales. Es, sin duda, exagerado decir que aquí y en los correspondientes ritos cúltricos el rey es idéntico al dios y es él mismo un dios venerado en el culto <sup>57</sup>: pues bien, tal cosa es aún menos cierta en el concepto que los israelitas tenían del rey <sup>58</sup>. No obstante, ya vimos que el rey era de naturaleza divina tanto en Canán como en Israel. Sería normal referirse a él mediante metáforas e ideas tomadas de la mitología de los dioses. Si la resurrección y la reencarnación del dios eran importantes para los cananeos, y, para los israelitas, la manifestación personal de Yavé, "el Dios vivo", en orden a la nueva creación y a la salvación, de igual importancia era para ambos pueblos la convicción de que el favor y el poder de la divinidad estaban representados en la dinastía real, dotada de facultades divinas, y en su representante contemporáneo, el soberano reinante. Y del mismo modo que la reencarnación del dios en su hijo era importante en la fe y el culto de Canán, también lo era para los cananeos y los israelitas la pervivencia de la dinastía real en gloriosos hijos. Tanto en la Epopeya de Karit como en el poema ugarítico de Dan'il, emparentado con el primero, todo gira en torno al nacimiento de un hijo del rey fundador de la dinastía <sup>59</sup>. También en Israel el poeta profético promete al rey, en sus esponsales, que le sucederán hijos gloriosos a su debido tiempo (Sal 45,17); y el nacimiento del soberano se describe en términos mitológicos: el salmista profético dice que el rey fue engendrado por Yavé, o que nació de la diosa del resplandor de la aurora (Sal 2,7; 110,3). El profeta asocia al príncipe recién nacido concepciones divinas y sobrenaturales, y espera que su nacimiento conducirá a hechos portentosos (Is 9,1ss; véase arriba, pp. 112ss). En Israel, la casa de David es, por encima de todas, la portadora de las promesas divinas y de la elección, de las cuales el rey individual participa únicamente por pertenecer a esa dinastía <sup>60</sup>.

En la situación a la que hace referencia la promesa de Is 7,

<sup>56</sup> I Sam 10,2ss. Véase Keller, *Das Wort OTH als "Offenbarungszeichen Gottes"*, pp. 51ss.

<sup>57</sup> Incluso Hammershaimb (op. cit., pp. 126ss) cae en esta exageración del contenido de la ideología real; cf. más arriba, pp. 42ss.

<sup>58</sup> Véase más arriba, pp. 85ss, 89, 94ss.

<sup>59</sup> Cf. Hammershaimb, *St.Th.* III, 2, 1949/51, pp. 126ss.

<sup>60</sup> Cf. 2 Sam 7; Sals 89,20ss; 132,10ss. Acerca de 2 Sam 7, cf. Mo-winckel en *S.E.Ä.* 12, 1947, pp. 220ss.

la pervivencia de la dinastía davídica está en peligro <sup>61</sup>. El plan del enemigo era derrocar a Ajaz y poner en el trono de Jerusalén al hijo de Tabeel (posiblemente un arameo). Mas, de ser así, la única conclusión posible —y, de hecho, inevitable— que podemos deducir es que, en la profecía de Emmanuel, Isaías no alude a una mujer puramente mítica o a un niño sobrenatural, sino a una mujer real de este mundo y a un niño también humano <sup>62</sup>. Dado que estas concepciones acompañaban a la dinastía desde hacía mucho tiempo, y que, sin lugar a dudas, existían en esa forma en la conciencia nacional, es de creer que se aluda a la esposa del rey Ajaz, la reina, y no a cualquiera de las mujeres del harén. En la Epopeya de Karit, el término *galmatu* (la joven) se aplica a la futura reina, la antepasada de la dinastía real, la “virgen noble” que “va a dar un hijo a Karit”. El mito hace hincapié en el hecho de que el hijo es realmente el rey mismo (originariamente, el dios mismo) que ha vuelto a nacer. No hay motivo para suponer que la reina estuviera presente al extremo del acueducto, camino del campo del Batanero, donde se encontraron el profeta y el rey, ni para creer que Isaías o cualquier otra persona supieran que estaba encinta. Lo más probable es que Ajaz acabara de subir al trono y fuese todavía muy joven; quizá no tuviera más de dieciséis años <sup>63</sup>. Es concebible que aún no le hubiera nacido un primogénito, y que estuviese esperando a que la reina le diera un hijo que garantizase la continuidad de la estirpe. Durante el dramático episodio sucedido entre Isaías y el rey, cuando tantas cosas están en juego, Isaías llega intuitivamente a la certeza de que la reina está encinta, de que dará a luz a un hijo, y que el niño será la señal de Yavé de que mantiene firme la promesa, de que los perversos propósitos del enemigo no se cumplirán y toda la buena fortuna y salvación que, conforme a la alianza, van unidas al nacimiento de un príncipe, se realizarán nuevamente. Si el rey se arriesga a encomendarse y a encomendar a su pueblo a la omnipotencia de Yavé, la reina dará a luz a un niño, cuyo nacimiento será la plena realización de todas las ideas y deseos relacionados con el rey y con el regio infante. Entonces, el niño recién nacido será el rey ideal, cuya existencia misma será prueba suficiente de que “Dios está con nosotros”.

<sup>61</sup> Hammershaimb destaca esto con razón, op. cit., p. 132.

<sup>62</sup> Al igual que “el Ungido” y “el siervo del Señor”, “Emmanuel” ha sido sometido a la curiosa interpretación “colectiva” en términos del pueblo de Israel; véase Skemp en *E.T.* 44, 1932/33, pp. 94s.

<sup>63</sup> Según 2 Re 16,2 (M.T.), fue hecho rey a la edad de veinte años; pero véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* II, pp. 410s; cf. Mowinckel, *Act.Or.* 10, 1932, pp. 227ss, 231s.

El profeta no predice aquí la venida de un Mesías, sino la de un príncipe que realizará la idea de rey como nexo entre Dios y el pueblo, y será conducto de prosperidad y paladión de sus súbditos. En este sentido, hay parte de verdad en la antigua interpretación judaica de la profecía de Emmanuel como promesa del nacimiento del rey Ezequías. Se trata del príncipe cuyo nacimiento todos esperan, y que, según la costumbre, será saludado con gritos de alborozo tan arrebatados como aquellos con los que el rey Dan'il, en el poema ugarítico, recibe la noticia del nacimiento de su hijo <sup>64</sup>; se le aclamará con el grito cúltico de "Dios está con nosotros" y se le dará el honorable nombre de Emmanuel. A través de él, por el mero hecho de su nacimiento, la victoria y el futuro quedarán asegurados. Pero, al igual que en varios de los viejos mitos, será preciso pasar primero por una época de tribulación. Tal vez la madre y el hijo tendrán que huir al desierto, como en el símbolo apocalíptico de Ap 12; mas el niño sobrevivirá, de un modo portentoso, con "cuajada y miel" por alimento. La época de calamidades no será larga. "Pues antes que el niño sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la cual temes de esos dos reyes (es decir, la tierra de los dos reyes hostiles) será devastada". Entonces, la buena fortuna de la monarquía davídica volverá; "y hará venir Yavé sobre ti, sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre días (maravillosos) cuales nunca vinieron desde que Efraím se separó de Judá", es decir, desde la era gloriosa del reino davídico <sup>65</sup>.

*¡Si siquiera el rey osara creer!* Ajaz no se atrevió. En lugar de ello, envió mensajeros al rey de Asiria con "toda la plata y el oro que había en la casa de Yavé y en el tesoro del palacio y se lo mandó como presente al rey de Asiria", y ordenó a los mensajeros que le dijese: "Tu siervo soy y tu hijo. Sube y líbrame de las manos del rey de Aram y del rey de Israel, que se alzan contra mí" (2 Re 16,7s). Así, pues, no habiéndose cumplido la condición impuesta, el hijo que nació no se convirtió en el rey ideal, y los habitantes de Judá no gozaron de la experiencia de que "Dios estuviera con ellos". Una vez más, la promesa del advenimiento de un niño semejante sólo se cumplió verdaderamente con la venida al mundo de Jesús. Por entonces ya hacía mucho tiempo que se consideraba la profecía de Emmanuel como mesiánica.

<sup>64</sup> II D II, 11ss; I K I, 143ss; véase Hammershaimb, op. cit., páginas 127, 130.

<sup>65</sup> También en este punto, en relación con el v. 17, mi interpretación difiere de la de N.T.T. 42, 1941, y G.T.M.M.M. III. Hammershaimb interpreta correctamente el versículo, op. cit., pp. 137s.

*Las profecías acerca de Zorobabel.* Las dos profecías que hemos considerado hasta ahora presuponen, tanto la una como la otra, que la casa de David seguía siendo la dinastía reinante en Israel. No son “mesiánicas” en sentido estricto. Mas nos han llegado algunas sentencias proféticas originadas dentro de la perspectiva de la nueva situación a que dio lugar el colapso de la monarquía davídica, y que, por consiguiente, se pueden considerar representativas de la transición a las auténticas profecías mesiánicas: se trata de las promesas hechas por los profetas Ageo y Zacarías al gobernador Zorobabel, que era del linaje de David. No se las puede tener, empero, por expresión de la esperanza mesiánica, ya que ni la presuponen ni la proclaman; mas establecen sus cimientos y la crean. Los hechos no justifican la interpretación común <sup>66</sup> de que Ageo y Zacarías colocaran virtualmente sobre los hombros de Zorobabel el manto dispuesto para el Mesías y anunciaran: “Ya ha venido el Mesías”. Todavía no existía la esperanza concreta de un Mesías futuro, escatológico. Lo que los citados profetas hacen es proclamar: “Con este hombre, la casa de David será restaurada en su antiguo esplendor. De nuevo tendremos un rey que alcance el antiguo ideal de la realeza”. En sus predicciones, el ideal vuelve a tomar una forma concreta en una persona y en una situación histórica determinadas. En este sentido, ambos profetas confirman nuestra anterior interpretación de Is 9,1-6 e Is 7. El ideal de realeza pertenecía al presente y, al mismo tiempo, poseía una referencia futura, pudiéndosele aplicar en cualquier momento a un personaje histórico. La diferencia reside en que, en la época a la que corresponden estas profecías de Zacarías y Ageo, la monarquía davídica ya se había derrumbado; pero ellos consideraban la nueva situación histórica como el proceso de restauración de la casa de David por parte de Yavé. El nuevo rey ideal de la vieja estirpe ya estaba presente.

El rey de Persia, Darío, había enviado a Jerusalén, como gobernador de Judea, a Zorobabel, descendiente de David, probablemente para ganarse la lealtad de los judíos en la gran rebelión que sobrevino a la muerte de Cambises. Pero chocó en Jerusalén con una oleada de nacionalismo religioso. Era el propio Yavé quien había agitado la tierra para destruir las monarquías de los pueblos y restaurar a Israel. La pobreza, las malas cosechas y la opresión pronto desaparecerían. Bastaría con que emprendieran

<sup>66</sup> V.g., Gressmann, *Der Messias*, pp. 256ss (que considera a Zorobabel, erróneamente, como un David redivivo), o Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*.

la reconstrucción del templo, manifestando así su celo por la causa de Dios y proclamando su independencia frente a los persas, para que el propio Yavé viniera a habitar en el seno de su pueblo y diera a la tierra toda su bendición <sup>67</sup>.

Estos profetas ven en el advenimiento del descendiente de David una prueba de que la era de felicidad ya ha comenzado. El es "el siervo de Yavé" (Ag 2,23; Zac 3,8), que pone en práctica los consejos de Éste, "el anillo de sello" de Yavé —el que, por decirlo así, da validez a sus decisiones—, el "elegido" (Ag 2,23). Por lo que hace al nombre de Zorobabel (el germen de Babel), Zacarías anuncia que aquel es *semah*, la rama, la vara <sup>68</sup>, que ha germinado de nuevo del tocón del árbol familiar caído de David, demostrando que la vida y sus energías se han renovado, del mismo modo que, en el culto, el retoñar de la rama significaba la resurrección del dios de la vegetación. Allí donde él ponga su pie se producirá abundante germinación (*yismah*, 6,12); volverán al país la feracidad y la abundancia (Zac 8,4s, 10-13). Zorobabel terminará la construcción del templo (Zac 4,7ss; 6,12). Como el tubo que lleva el aceite a la lámpara, él llevará al pueblo la bendición de Yavé y su poder maravilloso (Zac 4,1-6a, 10b-14). Zacarías ya tiene dispuesta la corona que habrá de ceñir las sienes de Zorobabel <sup>69</sup>; y sus visiones parecen contener reflejos del ritual de entronización del rey <sup>70</sup>, según lo vemos en el oráculo de la entronización del salmo 110 <sup>71</sup>. Zorobabel reinará sobre la Jerusalén restaurada y ganará poderío y renombre. De lejanas tierras vendrán extranjeros a participar en la construcción del templo de Yavé; las fuerzas hostiles del mundo serán destruidas ante Zorobabel; por él, antes de que pase mucho tiempo, Yavé nuevamente "conmoverá los cielos y la tierra, y trastornará los tronos de los reinos, y destruirá la fuerza del reino de las gentes, y volcará el carro y a los que en él suben, y se vendrán abajo los caballos y los que en ellos cabalgan, los unos por la espada de los otros" —Israel volverá a someter a otros pueblos <sup>72</sup>. Mas estos objetivos políticos sólo se alcanzarán por obra de Yavé, sin que los hombres intervengan: "no con ejército, no con fuerza, sino por mi espíritu, dice Yavé de los ejércitos". No existe prueba

<sup>67</sup> Ag 2,6-8,18s, 21s; Zac 1,15-17; 2,3s,13-17; 6,8; 8,3,20-3.

<sup>68</sup> Zac 6,12s; 3,8. Este juego de palabras es, indudablemente, del propio Zacarías; véase más abajo, pp. 175-8.

<sup>69</sup> Zac 6,9ss. Me parece imposible considerar satisfactoria la defensa que hace Ringnell de M.T. (*Die Nachtgesichte des Sacharja*).

<sup>70</sup> Véase May en *J.B.L.* 57, 1938, pp. 173ss.

<sup>71</sup> Véase Widengren, *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel*.

<sup>72</sup> Zac 4,6aß-7; 6,13,15; Ag 2,21s.



alguna de que Zorobabel intentara organizar un levantamiento contra los persas; es posible que el profeta le disuadiera <sup>73</sup>.

También aquí hallamos la antigua y extravagante ideología religiosa acerca de la realeza, aplicada a un personaje histórico que el profeta veía a diario y que desempeñaba una función bastante insignificante en la política del imperio. No es el manto del Mesías <sup>74</sup>, sino el de los antiguos reyes israelitas (destinado, en realidad, a un dios-rey) lo que ponen los profetas sobre los hombros del gobernador Zorobabel, por pertenecer éste a la antigua "familia de óleo" elegida, ungida y establecida por Yavé entre su pueblo como portadora de la función real. El mensaje de Ageo y de Zacarías nada tiene que ver con la escatología. Lo que ellos esperan es una revolución histórica total en el Cercano Oriente, la cual, pese a ser atribuida, desde luego, a la guía de Yavé y a la intervención de su poder milagroso, se desarrollaría en el transcurso de la historia empírica y sería operada por los medios humanos normales. "Por su espíritu", Yavé guiará la marcha de los acontecimientos de tal manera que las potencias mundiales se destruyan mutuamente durante el caos reinante en todo el Oriente como resultado de la muerte de Cambises; sólo Israel permanecerá incólume y cosechará el beneficio. Se puede decir que tal expectativa es fantástica y carente de realismo, pero no por ello es escatológica. La interpretación religiosa de acontecimientos históricos siempre parece un tanto fantástica al conocedor del mundo; pero una interpretación religiosa del mundo no es necesariamente lo mismo que una interpretación escatológica. Lo que distingue las visiones nocturnas de Zacarías de las descripciones contenidas en el Apocalipsis (que, en gran parte, se derivan de Zacarías) es, precisamente, el hecho de que en Zacarías los caballos, los jinetes, etc., son seres que existen realmente y siempre están a mano, obrando como agentes de Yavé, al igual que los ángeles, pero, generalmente, como el propio Yavé, por detrás o a través de factores naturales, mientras que en el Apocalipsis han pasado a ser entidades apocalípticas que no han de tomar cuerpo o, por lo menos, ponerse en acción hasta el fin de los tiempos, con el objetivo de precipitar la catástrofe final.

### 3. Origen de las concepciones mesiánicas

Resulta imposible leer las expresiones que, en el Antiguo Testamento, se aplican al rey, el Ungido de Yavé, y familiarizarse

<sup>73</sup> Así Bentzen en *R.H.Ph.R.* 10, 1930, pp. 493ss.

<sup>74</sup> Bentzen (*ibid*) y otros utilizan tal expresión.

con la visión que anteriormente hemos bosquejado, sin que uno se sienta sorprendido por su íntima semejanza con nuestras ideas habituales acerca del "Mesías" y las concepciones mesiánicas generales de la Iglesia. La mejor prueba de ello es que todas estas sentencias, y en especial los salmos reales, han sido interpretadas por la teología cristiana tradicional como profecías relativas al Mesías, y tal interpretación sigue siendo popular todavía hoy. La relación existente entre la ideología real y el concepto del Mesías está bien clara. La ideología real es la más antigua, siendo posterior la idea del Mesías. En vista de ello no nos puede caber duda alguna acerca de dónde se originó el contenido de la concepción mesiánica.

Tanto el contenido como la forma de la idea del Mesías proceden del concepto israelita (y, en última instancia, oriental) de la realeza: ello es indudable. La correspondencia entre ambas ideas no se limita a las profecías que hemos examinado en el apartado anterior, sino que abarca toda la concepción o "ideología" de la realeza. Vemos cuán fácilmente podía convertirse esta ideología en expresión de la esperanza del pueblo y de los profetas, y adquirir una pertinencia inmediata a través de acontecimientos y situaciones contemporáneos que llevaran a los hombres a poner sus ojos en el futuro, y en el futuro inmediato. En todos los ejemplos que anteriormente se citaron, el concepto ideal de realeza cobraba una importancia inmediata por la presencia de una calamidad más o menos grande, acompañada de una porción de esperanza. Las calamidades, la necesidad de ayuda y la esperanza de un cambio de situación son los elementos que prestan importancia a la ideología real por su referencia al futuro, y presentan a la imaginación la visión de un rey ideal del presente o del futuro inmediato.

Ya podemos resumir, ahora, las conclusiones de todo lo que se ha dicho en los capítulos precedentes. En primer lugar, hemos visto que es necesario distinguir las profecías mesiánicas de aquellas que se refieren al rey idealizado y empírico de Israel o de Judá. La mayoría de los pasajes que la teología popular interpreta como mesiánicos corresponden, en realidad, a reyes históricos. En segundo lugar, hemos visto cómo, en Israel, las ideas que se asociaban a la figura del rey comparten todos sus elementos esenciales con el concepto del Mesías. Esto último será todavía más evidente cuando describamos el concepto mismo del Mesías. La única diferencia esencial es que el ideal de realeza corresponde al presente (si bien es indudable que mira asimismo hacia el futuro), mientras que el Mesías es una figura puramente futura, escatológica. Existe un claro nexo histórico entre estos dos com-

plejos de ideas. O bien el contenido del ideal real se derivaba del concepto del Mesías, o bien, por el contrario, el contenido del concepto mesiánico provenía del ideal real. Evidentemente, la segunda alternativa es la correcta. "Mesías" es el rey ideal totalmente transferido al futuro, no ya identificado con un rey histórico determinado, sino uno que, algún día, ha de venir.

La mayor parte de los primeros críticos estaban convencidos de que el concepto mesiánico era relativamente tardío; pero, por otro lado, no comprendían la ideología real ni los salmos reales. Otros estudiosos, en especial los de la escuela denominada histórico-religiosa, afirmaban que la ideología real era "mesiánica", o sea, que se consideraba a los reyes como mesías y se les representaba mediante metáforas y formas procedentes de la ideología mesiánica. Pensaban que, en Israel, tanto la escatología como el concepto mesiánico eran más antiguos que el propio Israel y comunes a todo el Oriente, y que el ideal monárquico oriental reflejaba las concepciones mesiánicas. Pero este punto de vista (compartido por Gressmann, Gunkel, Sellin, Jeremias, Staerk y otros) es erróneo.

En primer lugar, ya vimos que no existía una antigua escatología oriental. El primer pueblo que, aparte de Israel, tuvo una escatología fue el persa, y el influjo persa sobre la religión y la cultura del Oriente no comenzó a hacerse sentir hasta la sexta centuria. Mas si no existía una escatología común a todo el antiguo Oriente, tampoco había un rey escatológico, o "Mesías".

En segundo lugar, la ideología monárquica oriental es muy antigua. Ya estaba plenamente desarrollada en el período sumerio. También era muy antigua en Israel. La hallamos en las primeras sentencias acerca de los reyes, en salmos tan antiguos como el 110. Y es natural suponer que Israel la adoptara junto con el propio modelo cananeo de realeza.

En tercer lugar, ya vimos que (según las fechas críticas más probables de estas fuentes) las sentencias mesiánicas genuinas del Antiguo Testamento corresponden a un período relativamente tardío: la mayoría de ellas (quizá todas) a la época subsiguiente al colapso de la monarquía.

La única conclusión justificable que podemos sacar es, pues, que la substancia de la esperanza mesiánica se tomó de la ideología real, y no al contrario.

Lo anterior nos conduce a la siguiente serie de interrogantes: ¿Cómo se originó la *esperanza* mesiánica en cuanto tal? ¿Por qué razón hubo de surgir una esperanza mesiánica en Israel?

¿Cuáles fueron las condiciones históricas e intelectuales que la originaron (o que, por utilizar una formulación más teológica, ocasionaron su aparición como parte esencial de la religión revelada), y que hicieron concebir a los profetas tales ideas y esperanzas? Para poder contestar con claridad a estas preguntas, es preciso examinar por entero el tema de la esperanza futura judía. Si el Mesías es una figura escatológica, no es posible separar el problema del origen de la fe mesiánica del que concierne al origen y contenido de la propia escatología.

## Capítulo V

### *LA ESPERANZA FUTURA DEL JUDAISMO PRIMITIVO*

Ya vimos que la fe mesiánica estuvo, desde un principio, vinculada a la esperanza judía de una futura restauración. Esto lo veremos aún más claramente cuando pormenoricemos el contenido de la fe mesiánica, la cual es, en todo momento, inseparable de la esperanza futura y de la escatología. Será, pues, preciso delinear, como parte del trasfondo, las principales características de la esperanza judía de restauración.

Se ha empleado deliberadamente la expresión “*esperanza futura*”, preferentemente a “*escatología*”, para el título de este capítulo, ya que es preciso hacer distinción entre ambos términos. Una esperanza futura que es nacional, como la esperanza judía indudablemente lo era, no es necesariamente escatológica; es decir, no ha de ser considerada forzosamente como algo perteneciente a los “*novísimos*”, que coincida con el fin del orden actual del mundo e introduzca o modele un mundo nuevo y distinto.

También es evidente que existe una diferencia básica entre, por una parte, la visión del futuro que aparece en las partes más antiguas del Antiguo Testamento, y, por otra, la que se halla en capítulos posteriores —por ejemplo, en Daniel— y en el judaísmo tardío. La esperanza futura tenía una historia. Cualquier explicación que de ella se dé ha de tomar en cuenta el problema de su origen y de su contenido en las diversas épocas. No obstante, tendremos que limitarnos a hacer un breve bosquejo de ella, ya que nuestro propósito es, en este momento, indicar el origen de la concepción acerca del Mesías <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Véase nota adicional IX.

Es necesario, en primer lugar, entender claramente los términos que empleamos. “Escatología” es una palabra que ha ocasionado mucha confusión; empecemos, pues, por definirla. La escatología es una doctrina o un complejo de ideas, más o menos coherente y orgánicamente desarrollado, acerca de los “novísimos”. Toda escatología abarca, de un modo u otro, una concepción dualista del curso de la historia, e implica que el estado de cosas y el orden del mundo actuales tocarán repentinamente a su fin y serán sobrepasados por otros esencialmente diferentes. En general, este nuevo orden tiene la índole de un nuevo comienzo, una *resstitutio in integrum*, una vuelta a los orígenes, libre de la corrupción que posteriormente se apoderó y deformó a la creación original. La escatología también supone que este drama tenga un carácter universal, cósmico. El propio universo —el cielo y la tierra— se ve arrojado al crisol. De ahí que este cambio no sea operado por la acción de fuerzas humanas o históricas, ni por un proceso inmanente y evolutivo. La transformación es, en sí, taxativamente catastrófica, y son poderes sobrenaturales, divinos o demoníacos, los que la llevan a cabo. En términos cristianos, la nueva situación es obra de Dios: lo que se cumple es la voluntad de Dios y la plenitud de su plan para el mundo<sup>2</sup>. El judaísmo tardío tuvo una escatología de este tipo, presupuesta por las predicaciones de Jesús. ¿Cuándo y cómo surgió, y cuál es su contenido básico?

# 1. No existe escatología pre-profética ni profética

Durante mucho tiempo ha habido diversidad de puntos de vista en cuanto al origen de la esperanza futura y de la escatología israelita y judaica, resultando fantásticas algunas de estas opiniones.

Sellin<sup>3</sup>, por ejemplo, piensa que la esperanza futura y la idea del Mesías datan de la revelación de Dios a Moisés en el monte Sinaí. Cabe, desde luego, afirmar esto, puesto que todos los elementos que surgieron en la religión hebrea tenían, de un modo u

<sup>2</sup> Para esta definición de la escatología, cf. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, p. 3. Pasamos por alto la médula del asunto si nos limitamos a la definición de Windengren en *Religionens värld*<sup>2</sup>, pp. 333ss (“una suma de concepciones acerca de los novísimos, en el sentido de todo lo que sigue a la muerte”), y si relacionamos esto con ideas acerca del destino individual después de la muerte. Es éste un sentido secundario de la palabra escatología.

<sup>3</sup> Véase Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*.

otro, sus raíces en el carácter y el origen de la propia religión mosaica. Mas no es posible dar un valor histórico concreto a tales afirmaciones, vagas y generales, acerca de "orígenes". Es análogo a decir, por ejemplo, que tal o cual especie animal tuvo su origen en la célula primitiva: es algo innegable, pero carente de valor científico.

La vieja escuela de crítica literaria sostenía que la esperanza futura no fue un factor importante hasta después de que Israel y Judá perdieran su independencia. Esta opinión se apoya en el hecho de que, fundamentalmente, los "profetas escritores" primitivos no transmitieran ningún mensaje escatológico, sino que pronunciaran profecías relativas a la situación histórica del momento, siendo además profetas de perdición, y no de felicidad; y también en el hecho de que las promesas escatológicas incluidas en los libros que contienen sus sentencias muestren, con frecuencia, señales de un origen posterior.

En desacuerdo con este parecer, Gressmann<sup>4</sup>, y, con él, *die religionsgeschichtliche Schule*, sostenían que incluso los profetas de la perdición parecían asumir la existencia en sus oyentes de algún conocimiento de una "escatología popular", la cual, modificada de diversas maneras y aplicada a la situación coetánea, consideraban su punto de partida. Tenían a esta escatología popular por una variante más o menos rudimentaria de una escatología general del Oriente, cuyo primer brote se hallara en Babilonia, la cual comprendería, desde sus principios, dos elementos: el desastre (la destrucción del mundo) y la salvación (restauración), "el tiempo de la maldición" y "el tiempo de la bendición"<sup>5</sup>. Consideraban que estas dos partes de la esperanza futura habían sido adoptadas por Israel separadamente y sin ningún nexo orgánico interno, si bien en cuanto elementos tradicionalmente asociados en un modelo que, según afirmaban estos autores, correspondía a lo "profético" en todo el antiguo Oriente. Tal era la explicación que daban a la brusca y desarticulada yuxtaposición de profecías de desastre y profecías de salvación que tan torpe estimaban los críticos literarios. Numerosos e importantes hechos contradicen esta teoría, siendo uno de los más notables el que hemos expuesto acerca de la inexistencia del más mínimo rastro de esta supuesta escatología común para todo el Oriente en Babilonia y en Asiria, o en Egipto<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Gressmann, *Ursprung*.

<sup>5</sup> Así Jeremías, *Handbuch*, pp. 205ss, y Staerk, *Soter* I-II.

<sup>6</sup> Contra la teoría relativa a una escatología egipcia y a un "mesías egipcio" (Gressmann en *Geisteskultur*, 33, 1924, pp 97ss), véase el minucioso examen realizado por von Gall de las fuentes en que se basa,

Las raras e incidentales profecías que, naturalmente, también se hallan en estas dos culturas, y que algunos han querido señalar como justificación de la existencia en ellas de una escatología, no prueban nada semejante. Pueden ser explicadas mucho más sencillamente de otro modo, en parte como profecías políticas referidas a algún hecho contemporáneo (y, ¿qué pueblo antiguo no posee tales profecías?), y en parte como imitaciones literarias de esas mismas profecías, como *vaticinia ex eventu*, y como literatura de entretenimiento <sup>7</sup>.

Otro hecho igualmente decisivo en contra de la teoría de Gressmann es que, desde el principio, la esperanza futura de Israel tenía una idea predominante que reunía la desgracia y la salvación en una unidad orgánica. Dicha idea era el gobierno real de Yavé (véase más abajo, pp. 157ss). En realidad, el supuesto "modelo profético" no correspondió originalmente a profecías, sino que se trata de una actitud frente a la historia <sup>8</sup> que es típicamente oriental y surgió de la experiencia, vivida anualmente en el culto, de una época de caos y de nueva creación que sobrevénía con periódica regularidad. Ello se expresaría también, naturalmente, en la literatura, presentando los acontecimientos del pasado en forma

por ejemplo, Jeremías (*Handbuch*, pp. 219ss), así como la decisiva crítica de esta hipótesis llevada a cabo por el mismo von Gall (*Basileia*, pp. 48s). Las pruebas de la existencia de una escatología babilónica son aún menos consistentes: las presenta, por ejemplo, Jeremías en *Handbuch*, pp. 205ss, 225s; cf. Staerk, *Soter* II, pp. 167ss. No ofrecen más pruebas textuales concretas que las descripciones, supuestamente mesiánicas, de la era de prosperidad con ocasión de la proclamación de un nuevo rey. Ya hemos visto más arriba cómo se han de interpretar estas últimas (pp. 51-3); cf. von Gall, op. cit., pp. 43ss, y Dürr, *Ursprung und Ausbau*, pp. 4ss, 16ss. No hay razón para creer que en estos pasajes se apliquen al presente ideas escatológicas. Tampoco tiene carácter cósmico o escatológico la regular alternancia de épocas de buena y mala fortuna a la que Windengren hace referencia (*Religionens värld* <sup>2</sup>, p. 358); ésta surge del intento de interpretar sucesos históricos a la luz de las concepciones cúllicas acerca de la muerte y la nueva creación; véase p. 140 n. 8. En oposición a la hipótesis de una escatología y un "mesianismo" babilónicos, véase también Zimmern en *Z.D.M.G.* 76, 1922, p. 44, y Labat, *Royauté*, p. 299.

<sup>7</sup> Cf. Wiedemann, *Die Unterhaltungsliteratur der alten Aegypter*, p. 28.

<sup>8</sup> Véase Güterbock en *Z.A. (N.F.)* 8, 1934, pp. 2ss; Stamm en *T.Z.* 2, 1946, pp. 18s; cf. p. 14. Zimmern sostiene la idea de esta norma de la historia mundial en *K.A.T.* <sup>3</sup>, pp. 392s; Meyer, *Die Mosesagen und die Lewiten*, pp. 651s, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, pp. 451ss. Gressmann (en *Der Messias*, pp. 72s, 417ss) y otros sacan de tal idea conclusiones exageradas respecto a la interpretación de la profecía israelita. En contra de tal exageración, véase von Gall, *Basileia*, pp. 43ss, Mowinkel, *Prophecy and Tradition*, pp. 79ss; Sjöberg en *S.E.Å.* 14, 1949, pp. 30ss. Frankfort, *Kingship*, p. 398 n. 13, duda de que esta visión general de la historia existiera en Mesopotamia.



de profecía. Luego, veremos cómo esta misma experiencia subyace, indudablemente, en la idea del gobierno real de Yavé. Mas no fue sino en el curso de la historia de la profecía israelita cuando este "modelo" se convirtió en una de sus principales ideas, y ello asimismo en relación con la aparición de una esperanza religiosa para el futuro y de la escatología. De ahí que proporcionase el principio a partir del cual la tradición ordenó las sentencias individuales de los profetas en amplias colecciones de libros proféticos<sup>9</sup>. El empleo del modelo como principio de ordenación de los libros proféticos no nos permite sacar conclusiones acerca de la índole de la profecía, del origen de la escatología, ni de la supuesta existencia de una antigua escatología oriental.

Las teorías de Gressmann y Sellin descansan sobre la supuesta existencia en los libros proféticos, y, ocasionalmente, en otras partes del Antiguo Testamento, de ciertos pasajes que, o bien son declaraciones escatológicas genuinas, o, al menos, como tales fueron interpretados. El punto de vista tradicional de los cristianos acerca del origen de la esperanza futura se basa en ese mismo supuesto: el concepto del Mesías y la fe mesiánica hicieron su aparición porque, en época temprana, Dios proclamó, por medio de los portadores de su revelación, una serie de promesas mesiánicas en las cuales los creyentes pusieron su confianza. Por consiguiente, la propia teología cristiana primitiva (v.g. la Epístola de los Hebreos) creía que los patriarcas vivían en la esperanza del Mesías, y que tal esperanza significaba una parte esencial de su religión (Heb 11; cf. Juan 8, 56).

El que el concepto del Mesías naciera de la revelación de tales ideas y sueños por parte de Dios a sus santos es, desde luego, una tesis teológica inatacable. Pero una afirmación general de esta índole no nos acerca a una auténtica comprensión histórica. Lo que el teólogo también desea conocer es: ¿Qué antigüedad tiene este concepto? ¿Surgió repentinamente, o bien tiene una historia? ¿Qué mediaciones humanas e históricas utilizó Dios? ¿Por qué caminos históricos condujo Dios a sus profetas hacia tal convicción?

Nuestra aproximación al estudio crítico de los libros del Antiguo Testamento puede ser más o menos conservadora o radical, mas todo examen especializado que de ellos se haga ha de contar con el hecho de que prácticamente cada libro profético contiene sentencias emitidas no solamente por aquéllos cuyos nombres

<sup>9</sup> En cuanto a la norma de las colecciones de los libros proféticos, véase Mowinckel en *Prophecy and Tradition*, pp. 79ss.

les han sido atribuidos, sino también por todo un círculo y de diversas épocas.

La labor de crítica de la tradición y de crítica literaria, destinada a establecer el orden cronológico de los elementos que nos han llegado, a disponer la tradición de acuerdo con los distintos períodos de la historia de la revelación y a discernir la vía de desarrollo de dicha historia, es absolutamente necesaria para llevar adelante el estudio histórico de la teología. Es innegable que la comprensión de los nexos históricos y de las vías de evolución sufre constantes modificaciones, incluso dentro de la propia historia de la revelación. Y el judaísmo tenía una visión del desarrollo de su propia historia de la revelación que difería de la contenida en las más antiguas tradiciones históricas, v.g., la del yahvista. No existe, pues, fundamento para asumir que precisamente la interpretación de la evolución histórica propugnada por el autor de la historia deuteronomica —desde el Deuteronomio hasta 2 Reyes<sup>10</sup>— sea la única opinión correcta y definitiva. Aun en el curso de la historia de la revelación se evidencia una comprensión evolutiva; la nueva interpretación reemplaza a la vieja<sup>11</sup>. A ello se refiere el propio Jesús cuando habla de verdades que sus discípulos todavía no podían entender y del Espíritu de la Verdad que, más tarde, los conduciría a toda la verdad. Luego no cabe duda de que la discusión crítica de los pasajes escatológicos contenidos en los libros proféticos ha llamado la atención sobre un problema real, y que, para comprender el origen y el desarrollo de la escatología y del concepto del Mesías, es necesario, a modo de preparación, un examen crítico y exegético de las sentencias escatológicas individuales (reales o supuestas).

La cuestión de si se halla o no escatología en los profetas no ha de confundirse con el problema de si las profecías de felicidad de los libros proféticos más antiguos son auténticas sentencias de los profetas interesados (Amós, Oseas, Isaías, etc.) o se originaron en el círculo de sus discípulos a lo largo del proceso de la tradición<sup>12</sup>.

Como más adelante lo veremos, es, por lo menos, cierto que los profetas de la perdición esperaran la restauración de Israel algún tiempo después del desastre. Tampoco es improbable que profirieran radiantes profecías acerca del rey. Pero esto nada tiene

<sup>10</sup> Sobre tal visión de la extensión de la historia, véase Noth, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien* I, pp. 54ss.

<sup>11</sup> Cf. Mowinckel, *Det Gamle Testament som Guds ord*, pp. 23ss.

<sup>12</sup> Acerca de esta aproximación histórico-tradicional, en oposición a una de pura crítica literaria, véase Mowinckel, *Prophecy and Tradition*, cap. II, especialmente, pp. 66ss.

que ver con la escatología o la fe mesiánica. El interrogante de si todas las promesas que conservamos provienen de los profetas a quienes se atribuyen queda aún planteado. No caben soluciones simples, ni sobre la base de un antiguo modelo histórico oriental con una constante alternancia de épocas de buena y mala fortuna (véase más arriba, pp. 139s), ni porque parezca que este modelo haya servido también para expresar sucesos históricos en forma profética o pueda haberse empleado para predecir la buena fortuna que habría de traer el reinado de un nuevo rey<sup>13</sup>. La cronología de las profecías de felicidad contenidas en los libros proféticos debe ser determinada a partir de cada una de ellas<sup>14</sup>. Sea cual sea nuestro punto de vista acerca de la antigüedad de cualesquiera sentencias individuales, los estudios históricos y críticos de la tradición y la literatura del Antiguo Testamento, realizados por la anterior generación, establecieron que no existe escatología en sentido estricto en la primitiva era pre-profética. La religión de Israel no tuvo originalmente una escatología; era preferentemente una religión dirigida a la vida en este mundo, realista, vigorosa y robusta.

Tampoco los primeros de aquellos profetas cuyas sentencias conservamos proclamaron una escatología, del mismo modo que no demuestran ningún conocimiento de una escatología popular o aprendida de Babilonia. El intento de Gressmann de introducir la escatología en el estudio de los profetas ha sido un fracaso. En esto, la postura de la pasada generación de críticos literarios era indudablemente justa, aunque su aproximación "literaria" fuera parcial y, en parte, errónea<sup>15</sup>. Los profetas de la perdición siempre se ocuparon de acontecimientos de su propia época. Su punto de partida siempre fue la situación determinada, concreta e histórica en que vivían, y casi siempre la situación política. Eran profetas nacionales, no adivinos ni hechiceros particulares que se

<sup>13</sup> Normalmente se aduce, en apoyo a esto, el texto K.A.R. 421, traducido en A.O.T.<sup>2</sup>, pp. 283ss. Labat (*Royauté*, p. 297 n. 101) sostiene que, en un sentido general, no nos han llegado profecías babilónicas ni asirias. Pero, desde luego, existieron: por ejemplo, en relación con la entronización del rey, y en forma de promesas cúlticas, en parte para las fiestas regulares del culto y en parte para días religiosos ocasionales, tales como los días de penitencia y oración en épocas de peligro e infortunio. Cf. Haldar, *Associations*, pp. 1-73. Mas los textos de Irra a los que Haldar se refiere (op. cit., pp. 70ss, de acuerdo con Ebeling en B.B.K. II, 1, 1925) tampoco son verdaderas profecías, sino poemas míticos relacionados con las promesas cúlticas normales según la norma habitual: tras las desgracias de la época de caos, la buena suerte está ya cercana.

<sup>14</sup> Cf. Sjöberg en S.E.Å. 14, 1949, p. 39.

<sup>15</sup> Sobre este punto véase Mowinckel, *Prophecy and Tradition*.

ocupasen de los asuntos triviales de personas individuales. Predicaban el futuro, pero un futuro inmediato suscitado por una realidad existente y concreta. Yavé había abierto sus ojos y sus oídos de tal modo que le veían y oían en los sucesos históricos de su época. Veían los hechos como la obra externa del gobierno de Dios sobre el mundo, y habían sido enviados para proclamar lo que Dios se proponía hacer después, su propósito y su plan en lo que ya había empezado a suceder. Su mensaje a las gentes era: "Adoptad ahora, hoy, la actitud correcta hacia Yavé, y, de ese modo, hacia lo que está sucediendo; pues Yavé ya se ha levantado para llevar a cabo su obra, y vosotros, su propio pueblo, sois el objeto de la misma".

En un mensaje como éste no queda espacio para la escatología, ni siquiera en el sentido de que proclamaran que los novísimos, el fin de los tiempos, la destrucción del mundo y la restauración de los cielos y de la tierra fueran tangibles en y a través de los hechos históricos y políticos. En los tiempos de estos profetas no existía ningún concepto o doctrina relativos al fin del mundo ni a los novísimos<sup>16</sup>. Si ellos mismos hubiesen querido anunciar una doctrina semejante como algo nuevo, desconocido hasta entonces, lo habrían hecho con mucha mayor claridad. Hablan de la destrucción de Israel a manos de Asiria o de Babilonia por designio de Yavé, y no de la destrucción del mundo. Dejan manifiestamente claro que lo que dicen no es la última palabra para la historia y el transcurso del mundo. El mundo y la historia continúan su carrera, y Asiria y Babilonia siguen existiendo tras la destrucción de Israel. Es evidente que Israel era, virtualmente, su "mundo" y el de sus oyentes, y una catástrofe que destruyera ese mundo tomaría para ellos dimensiones universales. Podía describirse, por lo tanto, con el más solemne de los lenguajes, citando todas las fuerzas y terrores cósmicos que sólo Yavé puede movilizar, pero que no pone en movimiento sino cuando está consumando algún fin en la historia, aunque el ojo del profano no se percate de ello<sup>17</sup>. Mas nada denota en todo esto el final del orden del mundo en vigor. Amós, por ejemplo, no desecha la posibilidad de que Yavé elija a otro pueblo una vez que Israel haya sido destruido (Amós, 9,7). Isafas hace mención de un "resto" que

<sup>16</sup> La expresión *be'aharit hay-yāmim*, "al final de los días", aparece solamente en pasajes o enlaces editoriales tardíos; véanse las referencias en Gesenius-Buhl<sup>16</sup>. La expresión está probablemente influida por el uso persa; véase von Gall, *Basileia*, pp. 91ss.

<sup>17</sup> Jue 5,4s,20; 2 Re 6,16s; Is 22,11.

seguirá viviendo en la historia <sup>18</sup>, y Jeremías aconseja acerca de la vida del pueblo que perdurará, tras la deportación, en el mundo cotidiano de la historia.

En los libros proféticos, todas las sentencias escatológicas en sentido estricto corresponden a las etapas tardías y provienen de la época del judaísmo post-exílico. Lo vemos en el hecho de que traten de la restauración de Israel tras la catástrofe acaecida al pueblo en el 587, y, en lugar de vaticinar el desastre, presupongan que ya pertenece al pasado.

El punto fijo de todos los que han sostenido la existencia de una escatología anterior a la aparición de los grandes profetas es la sentencia de Amós en 5,18, acerca de los que “esperan (desean) el día de Yavé” <sup>19</sup>. Mas la realidad es que estas palabras no hacen referencia a un día escatológico de Yavé en un momento indeterminado del futuro. La citada expresión conserva su vínculo contemporáneo con el culto y la práctica de éste. “El día de Yavé” significa originalmente el día de la manifestación de Yavé en el culto conmemorativo de la festividad del Año Nuevo; y este nexo con el culto solemne se deduce aún claramente del contexto en que se encuentra la sentencia de Amós a la que nos estamos refiriendo <sup>20</sup>. Puesto que, durante la festividad, el pueblo experimentaba en cada día de Yavé la venida de Éste como garantía de la victoria sobre los enemigos, la liberación de la desgracia y la realización de la paz, la buena fortuna y favorables condiciones, las gentes, siempre que se encontraran en apuros, debían anhelar los días venideros de Yavé que traerían el “cambio de fortuna” <sup>21</sup>. Y, considerando que el término podría denotar cualquier aparición de Yavé para salvar y bendecir, cabría decir que éste es el momento en que la idea comienza a separarse de la festividad religiosa. Cuando quiera que la desgracia se presentase, el pueblo anhela-

<sup>18</sup> Is 7,3; 10,21s; 28,16ss; 30,15s; 1,10-17, 18-20, 21-6, 27-31. Cf. Mowinckel, *Profeten Jesaja*, pp. 66ss.

<sup>19</sup> En *Ps.St.* II, yo mismo compartía aún esta errónea interpretación de Amós 5,18, y sobre esa base adelanté una fecha demasiado temprana e insostenible para la “escatología”; véase op. cit., pp. 318 (pie), 319; cf. p. 272.

<sup>20</sup> Am 5,18-27; los vv. 18b, 19 son, probablemente, un añadido aclarador; véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, pp. 638s. Este punto carece de importancia para el propósito que nos ocupa. La relación entre el día de Yavé y el culto queda explicada con la suficiente claridad por la conclusión, vv. 20ss: la denuncia de las festividades. Tal denuncia es el punto clave del pasaje; y Amós habla del día de Yavé en relación a ella.

<sup>21</sup> Hölscher (*Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, pp. 12ss) fue el primero en reconocer que en Amós 5,18 el día de Yavé tiene su relación cultica originaria.

ría y suplicaría la llegada de un día de Yavé <sup>22</sup>, en el que Éste se mostrase tal cual era y acabase con sus propios enemigos y los de Israel. En ningún caso, empero, se puede llamar a esto una esperanza futura desarrollada o una escatología con contenido concreto <sup>23</sup>.

## 2. Origen de la esperanza judaica de restauración

Antes de que el judaísmo adquiriera una escatología genuina, ya tenía una esperanza fundamentalmente religiosa acerca del futuro. Algunos de los rasgos del contenido de tal esperanza son asimismo característicos de la escatología; sin embargo, ambas difieren en puntos esenciales. La escatología se desarrolló a partir de la esperanza futura.

Mas la primitiva esperanza futura del judaísmo atañía a algo que aún estaba por llegar. Tuvo, desde un principio, el carácter de una esperanza de restauración de Israel tras la gran desgracia que sobre él se había abatido, esperanza de la liberación nacional y política del pueblo de la opresión y de la angustia, y de una purificación y consumación morales y religiosas, de un porvenir lleno de toda la felicidad, gloria y perfección que se puedan concebir. Esto difiere de la esperanza, o, mejor dicho, de la creencia ya implícita en la fe depositada en la elección y la alianza, de que la nación siempre tendría un futuro —la diferencia es tan grande como la que existe entre el natural y alegre optimismo de una cultura en pleno auge y el “futurismo” de una cultura ya desintegrada, por usar la expresión de Arnold Toynbee— <sup>24</sup>. Pero tiene en común con el optimismo de los primeros tiempos un presupuesto esencial, ya que sus raíces están en la fe, en la elección y la alianza y en las promesas hechas por Yavé <sup>25</sup>. La fe en la elec-

<sup>22</sup> Cf. Is 2,12. La expresión indefinida “un día de Yavé” (*yôm le YHWH*) muestra que la frase no ha pasado a ser aún un término escatológico. Isaías llega todavía más lejos en el sentido tomado por Amós, invirtiendo la sólita significación del día: puesto que Yavé es un Dios santo y justiciero, su día significa un merecido ajuste de cuentas al propio Israel; Israel es “el enemigo de Yavé”.

<sup>23</sup> Pidoux (*Le Dieu qui vient*) ha renovado el intento de afirmar la existencia de una escatología pre-profética, aunque sin añadir nada al viejo razonamiento de Gressmann y Sellin. Rechaza el auxilio, para comprender la idea de un “Dios que viene”, prestado por el reconocimiento de que cada año Yavé “venía” durante el culto festivo.

<sup>24</sup> Véase Toynbee, *A Study of History*, Epítome de Vol. I-IV, pp. 431ss, 515ss.

<sup>25</sup> En este sentido podemos estar de acuerdo con Sellin en que la esperanza futura y la escatología se basan, en último término, en la re-

ción y en la alianza es, en sí misma, algo distinto de la esperanza en el futuro y en la restauración que hallamos en el Antiguo Testamento. Esta última, la auténtica esperanza futura, presupone la destrucción de la nación. Es siempre *una esperanza de restauración*.

Ahora bien, al investigar el origen de esta esperanza hemos de hacer distinción entre la restauración en sí y las diversas concepciones acerca de su contenido, de lo que tal restauración significaría en sus pormenores, de la naturaleza de la perfección futura. Pronto veremos que este contenido específico de la idea era anterior a la fe en la restauración que él mismo encarnaba. En otras palabras, la esperanza puesta en la restauración, que tenía por tela de fondo la destrucción de la nación, adquirió un contenido específico gracias al traslado de un grupo de conceptos, que ya existían en otro contexto, a un nuevo "engarce en la vida".

Seguidamente consideraremos, en primer lugar, el origen, o, más bien, el trasfondo histórico, de la propia esperanza de restauración, y después examinaremos el contenido que tomó y que, de hecho, contribuyó a crearla. El factor religioso positivo se combina con el factor negativo de la desgracia.

Ya dijimos que los profetas de la perdición no tenían ningún mensaje escatológico que transmitir. Anunciaban la destrucción de Israel y de Judá en cuanto naciones independientes. Así lo hizo, de un modo absoluto e implacable, el primero de estos profetas, Amós, y probablemente también Oseas. Con Isaías aparece un nuevo indicio: un resto se convertirá y se salvará. El primer presupuesto de esta creencia era la fe en la elección y en la alianza. Yavé no podía abandonar a su pueblo elegido. Algo grandioso tenía reservado para él: un futuro glorioso y duradero. Primitivamente, esta fe en la alianza y la providencia se había caracterizado por un cierto antropocentrismo ingenuo: Yavé estaba ligado a su pueblo y no podía, después de todo, abandonarlo. Con los profetas de la perdición, empero, adquirió una mayor penetración: Yavé no podía dejar de lado su plan y su objetivo propios. "Dios permanece fiel; no puede negarse a Sí mismo". Yavé es el Príncipe y Dios del mundo, y tiene previsto un proyecto, un plan, un objetivo. Si es verdaderamente Dios, su voluntad y su proyecto prevalecerán, con o sin su pueblo. Amós hacía una vaga referencia a la posibilidad de que Yavé eligiera a otro pueblo. Isaías sabía que Yavé tenía la voluntad y el poder necesario para ordenar

velación de Yavé en el Sinaí y las promesas implícitas en ella, así como en la fe en el futuro del pueblo a que tal revelación dio lugar (véase más arriba, p. 138).

los acontecimientos de modo que la elección se mantuviera. Sabía que había algunas gentes, él mismo y los hijos que Yavé le había dado (Is 8,18), que habían dicho "sí" a la voluntad y al llamado de Dios, y que estaban deseosos de someterse a su plan para Israel, aun a sabiendas de tener que pasar por una época de tribulación. Así, podían esperar a Yavé y esperar en Él, aun cuando ocultara su rostro a la casa de Jacob (Is 8,17). Una y otra vez, Isaías trata de llevar al pueblo a la conversión, de modo que el resto sea suficientemente grande. Incluso en una situación terriblemente calamitosa, tras la capitulación de Ezequías y la inesperada indulgencia con que Senaquerib ha tenido que tratar a la ciudad <sup>26</sup>, no deja de sostener con firmeza que Yavé, por su inmerecida gracia, "nos ha dejado un resto" (Is 1,9). Yavé ha colocado la piedra angular de su casa, el edificio del pueblo de Dios en Sión, y si el pueblo cree en Él, sometiéndole su confianza, su voluntad y su obediencia, y confía en Él en todo momento, su fe no se verá defraudada. Aun cuando solamente un pequeño resto se mantenga firme en esa fe, Yavé creará con él un nuevo Israel sobre los viejos cimientos, que llevan escrita la propia palabra "fe" (Is 28,16).

Después de Isaías, los profetas de la perdición nunca abandonaron esta fe en el futuro. La hallamos de nuevo en la mayor parte de los discípulos de Isaías <sup>27</sup>, incluso en aquellos que, como Jeremías, anunciaban la destrucción absoluta del pueblo. Inmediatamente antes de que los caldeos tomaran Jerusalén, cuando Jeremías estuvo seguro de cuál sería el resultado de la guerra, recibió una "palabra" —una comunicación— de Yavé, diciéndole que "todavía se comprarán en estas tierras casas, campos y viñas" (Jer 32,15). Jeremías vinculaba esta esperanza a los que fueron deportados a Babilonia. Ellos eran "el resto" del cual el nuevo pueblo surgiría de un modo maravilloso y sólo conocido de Dios (Jer 24; 29). Vemos cómo, incluso durante la supremacía caldea, los profetas buscaban en la historia de su tiempo señales de que Yavé se hubiera levantado para poner fin a la opresión y restaurar a su pueblo, y cómo proclamaban esta esperanza con sublime lenguaje, no menos cuando el avance de los medos y de los persas comenzó a amenazar a Babilonia <sup>28</sup>.

<sup>26</sup> 2 Re 18,13-16. Véase Mowinckel, *Profeten Jesaja*, pp. 5ss.

<sup>27</sup> Miq 7,7; Sof 3,9-11a; Nahúm; Habacuc; Is 10,5-19; 10,27b-34; 14,27-9; 17,12-14; 29,1-8; 30,27-33; 31,5-9; Sof 2,13-15; Miq 4,8-13; 4,14-5,5. Véase Mowinckel, *Jesajadisiplene*, pp. 35,43ss, 56ss, 61ss, 46ss; G.T.M.M.M. III, ad. locc.

<sup>28</sup> Is 21,1-10; 13s; y posiblemente en algunos de los demás pasajes mencionados más arriba, en n. 27.



Un mensaje de esta índole puede proceder de una fe genuina en Dios, o de un instinto nacional de auto-conservación, o del optimismo, o del deseo. Para Jeremías, al igual que para Isaías, esta fe no era, desde luego, un optimismo adquirido a la ligera. El tuvo que proclamar, con la más intensa angustia mental y perseguido a lo largo de toda su vida, la perdición absoluta de la nación, incluyendo el exilio y la total devastación de la tierra natal. No se hacía ilusiones acerca de las reservas de fuerza o las posibilidades innatas de su pueblo, ni admitía ninguna fuerza espiritual inherente de restauración. Su fe en el futuro se basaba total y únicamente en Dios, en su fidelidad y poder, y en su voluntad de mantener su propia justicia y su propósito.

Mas también hubo quienes, en el movimiento profético, recogieron esta idea en un sentido más agradable, por lo bien que concordaba con los deseos y la propia estimación que compartían con todo el pueblo. Los representantes de la religión nacionalista entre los discípulos de Isaías (Nahúm, Habacuc y otros) confiaban en que las tribulaciones del período asirio y caldeo acabarían con la victoria de Yavé, lo que equivalía al triunfo de Israel. Durante esta etapa, la fe en el futuro arraigó en muchos círculos y con diversos matices, desde el más superficial optimismo nacional —la esperanza de un pronto retorno (Jer 29)— hasta la esperanza profética contra toda esperanza (Jer 32).

Para empezar, la catástrofe del 587 tuvo un efecto paralizador, mas no en aquellos que la habían previsto. Jeremías y sus pocos amigos veían en la derrota misma el triunfo de Yavé. La esperanza renació gradualmente, si bien por diferentes motivos<sup>29</sup>. Desde entonces, la esperanza de la restauración pasó a ser un elemento constante en el mensaje profético. La verdadera profecía de perdición había logrado su fin, o, mejor dicho, el objetivo puesto por Dios en ella había sido alcanzado. La labor por realizar era, en adelante, positiva y constructiva. Era preciso hacer uso de la experiencia para evocar un arrepentimiento nacional verdadero, y mantener el ánimo y la esperanza para que el pueblo no cayese en la desesperación sumiéndose en el paganismo. La profecía de la restauración asume ambos quehaceres. El primero es característico de Ezequiel, el círculo profético trito-isaiano (Is 56-66) y Malaquías, en quienes a veces hallamos rastros de la antigua profecía de perdición y castigo. El segundo quehacer queda asumido por, prácticamente, toda la profecía de restauración. Aun en la época en que el imperio caldeo todavía dominaba, los profetas buscaban ardientemente en la historia coetánea señales

<sup>29</sup> Véase Miq 7,8-20; Lam 1,21; 3,22ss; 4,21s.

indicadoras de un cambio de fortuna<sup>30</sup>. Tras la caída de Babilonia en el otoño del 538, el Deutero-Isaías (Is 40-55) entona su canto triunfal a la inminente restauración de Jerusalén y de Israel en una gloria jamás soñada. El propio Yavé ha de llegar ahora y obrar el gran milagro que obligará a las naciones de toda la tierra a rendirle homenaje a Él y a su pueblo elegido.

La restauración bajo Ciro y Darío —y el establecimiento de la provincia de Judea con un descendiente de David por gobernador de Jerusalén— fue el primer paso hacia la realización de la esperanza, aun cuando dicha realización quedará muy por debajo de la deslumbrante promesa del Deutero-Isaías. La restauración del reino de David en todo su esplendor es, ciertamente, el contenido de las profecías de Ageo y Zacarías, y tal esperanza se mantuvo después pese a todas las decepciones, aunque existiera una controversia al respecto dentro de la comunidad y algunos sólo sintieran desprecio por los entusiastas no dispuestos a desesperar (Is 66,5).

Las principales características de la esperanza permanecen, en general, constantes. Yavé había elegido por siempre a Israel para Sí<sup>31</sup> y había guiado su historia<sup>32</sup> hacia una meta definitiva, la glorificación de Israel en el mundo para el honor del propio nombre de Yavé, de modo que todas las naciones le tuvieran por el único Dios verdadero<sup>33</sup>. En esto, el monoteísmo del movimiento profético dio a la esperanza futura una finalidad, un *telos*. Si bien Yavé castiga a su pueblo, no por ello pierde de vista tal finalidad. El castigo disciplina y purifica al pueblo para hacerlo digno de ser el pueblo de Yavé y aumentar el honor de Éste<sup>34</sup>. Por la reconstrucción del templo en tiempos de Zorobabel, Yavé ha hecho una promesa a su pueblo, garantizándole que, algún día, la plena restauración —el cumplimiento de las viejas promesas— se verá realizada. Entonces, el reino de David será restablecido en su antigua gloria y con sus antiguas fronteras; nuevamente someterá a los pueblos vecinos y lejanas naciones le rendirán homenaje. Los exiliados volverán, e Israel se reunirá con Judá. Todas las naciones rendirán homenaje a Yavé como único Dios verdadero. Llegarán a Jerusalén abundantes peregrinos de todos los rincones de la tierra. En Jerusalén se amontonarán mercaderías, oro

<sup>30</sup> Is 21,1-10,11s; 13,1-22.

<sup>31</sup> Is 41,8s; 43,1; 44,1s,21; 54,7-10.

<sup>32</sup> Is 43,14; 44,28; 45,4; 46,9-13; 48,12-15.

<sup>33</sup> Is 40,21ss; 41,28s; 42,5-9; 43,7,10-12,21; 44,6,8; 45,5-7,14s,21-5; 46,9; 48,12; 49,26; 51,5; 61,11.

<sup>34</sup> Is 40,27ss; 42,1,24-7; 48,1-11; 49,14ss; 51,17ss; 52,1-6; 57,16-19.

y productos de todas las tierras como tributo a Yavé, a su templo y a sus siervos. En la nación prevalecerán la prosperidad, la fertilidad y el bienestar. La enfermedad y la desgracia desaparecerán. Cada cual gozará en paz del fruto de su trabajo, tranquilamente sentado bajo su parra y su higuera. Todos los pecadores y malhechores serán expulsados del pueblo de Yavé.

No habrá ya más daño ni destrucción  
 en todo mi monte santo,  
 porque estará llena la tierra  
 del conocimiento de Yavé,  
 como llenan las aguas el mar.  
 (Is 11,9)

### 3. Base religiosa y transformación de la esperanza futura. Su vinculación a las experiencias e ideas relativas al culto

Una esperanza futura como ésta tiene dos polos: la política y la religión. Mas no hemos de olvidar que, para los antiguos, ambas cosas no eran dos sectores de la vida separados uno de otro, sino dos aspectos de la misma cosa. También en la política tiene el hombre que ver con la voluntad de Dios, y es Dios quien actúa en los hechos históricos y políticos. Aun así, existe una diferencia de énfasis, o, si se quiere, de actitud emocional ante cada una de las dos cosas, y de motivaciones para tomar interés por una u otra. Puede ser resultado de la vivencia de Dios y de la devoción hacia Él, pero también puede surgir de un interés relativo a lo temporal, al poder y el bienestar propios o de la nación.

El aspecto político de la esperanza futura judaica es inconfundible<sup>35</sup>. Pero, como ya vimos, tal esperanza tenía desde un principio un aspecto religioso. Está arraigada, en último término, en la vivencia de Dios de un Isaías, un Jeremías, o un Deutero-Isaías. En Oriente, muchos pueblos tenían una religión nacional y un dios también nacional, cuyo favor o ira ocasionaban la buena o mala suerte del pueblo. Muchos de ellos perdieron su libertad y su país, y, naturalmente, todos deseaban volver a ser libres. Mas ninguno de ellos produjo una esperanza futura ni una escatología que sobrevivieran durante miles de años y se convirtieran en parte

<sup>35</sup> En cuanto al aspecto político de la idea acerca del resto, véase Müller, *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament*.

de la herencia espiritual del mundo. Fue la religión de Israel, y no sus aspiraciones nacionales y políticas, la que creó la esperanza futura.

De acuerdo con esto, la base religiosa de la esperanza es, desde el primer momento, importante. Se proclama como una promesa de Yavé, y se realizará por la fidelidad y el poder de Éste. La profecía es la verdadera portadora de la esperanza futura, y ésta pasa a ser, junto con la ley, el elemento primero del judaísmo. Los piadosos vivían por ella, y en ella encontraban la fuerza necesaria para soportar la eventual opresión del tiempo y de las circunstancias.

Es más, el contenido mismo de la esperanza futura se caracterizaba cada vez más por motivos puramente religiosos. No es que en ningún momento perdiera su aspecto político, pues lo mantuvo durante toda la existencia del judaísmo y lo conserva aún hoy. Pero, junto a ese aspecto, y eclipsándolo a veces, existen elementos que podemos llamar puramente religiosos y éticos.

Esto ya aparece en pleno vigor con el Deutero-Isaías, quien eleva la idea toda de la restauración a una esfera supraterránea al presentarla como un drama de dimensiones cósmicas. El profeta ve, tras el conflicto de Ciro con los caldeos y Babilonia, el combate victorioso de Yavé contra sus adversarios. Estos enemigos no son solamente seres humanos y potencias terrenas, pues tras ellos se encuentran las deidades paganas y todas las fuerzas malignas y cósmicas de la creación personificadas en los adversarios de Ciro y de Yavé, en los opresores de Israel. El futuro de Israel está en juego en este grandioso choque entre Yavé y sus enemigos. El final del combate es la glorificación de Israel como demostración de la gloria del propio Yavé. En realidad, Ciro emprende la guerra, inconscientemente, por la gloria de Yavé y la libertad de Israel. De ahí que Yavé le llamara y le ungiera, "aunque no conocía mi nombre".

Aquí, el Deutero-Isaías pudo partir de un sistema de ideas ya existente. Dedujo tanto la estructura como los detalles de un aspecto de la religión israelita que ya era capital desde la lejana época de la monarquía, a saber, aquellas ideas y prácticas relacionadas con la principal festividad del culto que se celebraba en el templo de Jerusalén, la fiesta otoñal y del Año Nuevo (de los Tabernáculos), festividad de la manifestación (epifanía) de Yavé, *hag YHWH*, considerada asimismo como *fiesta de la entronización de Yavé* <sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Acerca de la festividad y su contenido, véase Mowinckel, *Ps.St.* II, pp. 44ss; *Offersang og sangoffer*, pp. 118-91. Sobre la relación del

El fundamento natural de la festividad era la proximidad de la estación lluviosa del otoño. El año tocaba a su fin; las cosechas habían sido recogidas; la prosperidad del año estaba, por así decirlo, agotada. La vegetación se había marchitado, el suelo estaba abrasado y muerto; los arroyos y las fuentes estaban vacíos; el ganado comenzaba a sufrir por falta de pastos. El primitivo estado de caos, reinante hasta que "el Señor Yavé envió la lluvia a la tierra", estaba a punto de volver; las fuerzas malignas prevalecían con su "maldición" (muerte) sobre la vida. Era entonces cuando Yavé llegaba y se revelaba, entregándose a los suyos y dándose a conocer por medio de sus poderosos actos. Su aparición, su combate y su victoria realmente tenían lugar en y a través de los ritos efectivos del culto, en el cual se presentaban la llegada y la contienda de Dios con dramático simbolismo. Dios entraba en guerra con las fuerzas del caos, y las derrotaba, como en el principio, aplastándolas o encadenándolas. Volvía a crear el mundo, y, portentosamente, las lluvias otoñales llegaban poco después, empapando la tierra, regando sus surcos y haciéndola fértil y productiva. El Dios de la vida había triunfado sobre las fuerzas hostiles de la muerte y creado el mundo de nuevo.

También en el antiguo período cananeo se consideraba este triunfo del dios de la fertilidad y de la vida como el combate del rey contra sus enemigos y la restauración de su dominio: la dei-

Deutero-Isaías con estas ideas, véase *Ps.St.* II, pp. 238ss, 251ss, 256ss, 263s, 273ss, 283ss, 292ss; *G.T.M.M.M.* III, pp. 188s. La interpretación cultica de los "salmos de entronización" (los salmos de *YHWH málak*) en que se funda la reconstrucción de la "festividad de la entronización", y de la que Gunkel se separó categóricamente (*Einleitung*, pp. 100ss), parece ir alcanzando una aceptación cada vez mayor. H. Schmidt hace unas exposiciones lúcidas y, hasta cierto punto, más plenamente desarrolladas de las ideas y el origen de la fiesta de la entronización en su *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel*; también E. G. Kraeling en *J.B.L.* 47, 1929, pp. 133ss. La teoría acerca de una festividad de este tipo ha recibido asimismo un apoyo sustancial gracias a los datos proporcionados por los descubrimientos realizados en Ugarit en relación con el origen cananeo del culto israelita; cf. Kapelrud en *N.T.T.* 41, 1940, pp. 38ss. Entre los trabajos recientes en torno a este problema podemos citar el ensayo de Dürr en *Liturgisches Leben* 7, 1935, pp. 128ss. La pretensión de Pap (*Das israelitische Neujahrsfest*) de que no existía festividad del Año Nuevo en el Israel pre-exílico está en manifiesto conflicto con la evidencia de las fuentes. La conclusión a la que llega Snaith en *The Jewish New Year Festival* es que tal festividad realmente existía. Mas Snaith intenta defender que los "salmos de entronización" no tenían relación con dicha fiesta, sino que, por el contrario, todos ellos estriban en el Deutero-Isaías y han de ser interpretados escatológicamente. La investigación crítico-formal y estilística deja bien claro, sin embargo, que la dependencia corresponde al Deutero-Isaías.

dad gobernaba sobre el reino que ella misma había creado. Israel trasladó esta misma idea a Yavé. Yavé llega hasta su pueblo en la festividad. Es entonces cuando, una y otra vez, "se convierte en Rey"<sup>37</sup>, según lo proclaman los salmos de entronización relativos a esa misma fiesta. Llega y triunfa sobre sus enemigos todos, sobre el mar, el dragón y la muerte, así como sobre enemigos históricos (las naciones) que los textos presentan como si atacaran la ciudad de Yavé y fueran destruidos por Éste junto a las murallas de Jerusalén (el mito de la guerra con las naciones)<sup>38</sup>. Después de la victoria, Yavé entra en su palacio, toma asiento en su trono y asume el poder real, que es suyo aunque la Muerte haya tratado de usurparlo. Juzga a sus enemigos, los destruye, y ejerce su regia y absoluta soberanía para la prosperidad y el bienestar de todas las criaturas. El proceso de la decadencia ha sido invertido. La vida puede volver a empezar en el punto en que se inició, el momento de la Creación, antes de que la perfidia de las fuerzas del mal y de los hombres lo hubiera corrompido todo y la bendición se hubiera perdido.

Es en estos términos de *guerra cósmica, victoria y entronización de Yavé* como el Deutero-Isaías describe lo que va a suceder. Tras el imperio prometido a Ciro en recompensa de su victoria sobre Babilonia y la liberación de los judíos, el profeta ve el combate que ahora entabla Yavé, después de haber "estado silencioso mucho tiempo", su victoria y su entrada en Sión al frente de los desterrados (Is 42,10ss). Ve al heraldo que anuncia la entrada del Rey:

¡Qué hermosos son sobre los montes  
los pies del mensajero que anuncia la paz,  
que trae la buena nueva, que pregona la salvación,  
diciendo a Sión: Reina tu Dios!  
(Is 52,7)<sup>39</sup>

Considera la condición de Israel en el destierro como un resultado del renovado dominio de las fuerzas caóticas sobre el mundo (42, 13-15). Es como si el mundo estuviera condenado a su propia destrucción (51,6). Mas entonces, al igual que en los himnos festivos, se nos dice que Yavé está al llegar trayendo a Israel la felicidad y la restauración, y la ignominia y la ruina a sus enemigos propios y de Israel. Esos enemigos son, en términos históricos, Babilonia y los caldeos, pero también se les presenta

<sup>37</sup> Véase nota adicional X.

<sup>38</sup> Sals 46; 48; cf. 2,1s; véase Ps.St. II, pp. 57ss.

<sup>39</sup> Texto según G.T.M.M.M. III, p. 792.

como la primitiva sima marina y el dragón. El Deutero-Isaías dice muchas veces que, ahora, Yavé hará surgir manantiales en el desierto para los que abandonan el destierro; mas también hace referencia, según el mito del fondo marino primitivo, a Yavé en pugna con los ríos y los lagos para secar la tierra (42,15). En los repetidos debates entre Yavé y los falsos dioses que el Deutero-Isaías describe para sus oyentes, y que siempre acaban con la vergonzosa derrota de los falsos dioses, incapaces de encontrar respuesta<sup>40</sup>, se refleja en la idea —contenida en los salmos de entronización— de que la llegada de Yavé significa la derrota y el juicio ignominioso de los falsos dioses (cf. Sal 82).

No es difícil observar que las ideas de la fiesta de la entronización debían estar disponibles para el Deutero-Isaías como contenido específico de las promesas de éste y de su fe en la restauración. Desde antiguo, la festividad y sus prácticas estaban imbuidas de esperanza en el futuro<sup>41</sup>. Por el advenimiento de Yavé durante la fiesta, la comunidad, por así decirlo, participaba de antemano de la prosperidad del año siguiente. Las prácticas de la festividad apuntaban hacia el siguiente año. Sus rituales y liturgias estaban llenos de promesas relativas a la gloria traída por Yavé y, por lo tanto, asegurada para el futuro<sup>42</sup>. Esta convicción se basaba en la alianza existente entre Yavé e Israel, siendo ésta el fundamento de la fe de Israel y de su propia existencia. De acuerdo con esto, la comunidad experimentaba cada año la certeza de que Yavé no podía abandonar a su pueblo; la nación que tenía a Yavé por su Dios siempre podía tener esperanza y futuro. La esperanza futura estaba latente en la alianza y en las vivencias, siempre renovadas, de la festividad. Así vemos que, ya en una época tan lejana como la de Amós, cuando el infortunio se abatía sobre el pueblo, la esperanza se ponía en el nuevo “día” de Yavé de la festividad<sup>43</sup>; y, dentro del círculo de discípulos de Isaías, la forma y el contenido de las promesas hechas en tiempos difíciles con frecuencia se extraían de ideas relacionadas con la entronización de Yavé<sup>44</sup>. Luego en la adversidad, cuando se necesitaba un fundamento espiritual para la vida, era a partir de la experiencia y de la certeza deparadas por la entronización de Yavé, sobre el trasfondo de la fe en la alianza, de dónde la espe-

<sup>40</sup> Cf. Köhler, *Deuterjesaja stilkritisch untersucht*.

<sup>41</sup> No se ha destacado con suficiente claridad este aspecto de la significación de la fiesta en *Ps.St. II*. Convendría referirse ahora a mi *Offer-sang og sangoffer*, cap. V, 11.

<sup>42</sup> Véase Sals 81; 82; 132; 2; 110; y cf. *Ps.St. III*, pp. 30ss.

<sup>43</sup> Am 5,18. Véase Mowinckel en *G.T.M.M.M. III*, pp. 638s.

<sup>44</sup> Véase Mowinckel, *Jesajadisiplene*, pp. 89ss.

ranza en el futuro inmediato podía desarrollarse y extraer su contenido. Ahí encontraban los profetas el contenido del mensaje de esperanza que habían de transmitir. A la inversa (y de un modo perfectamente natural y lógico), tras la aparición de la escatología, era en la restauración de Israel y en la plenitud de la esperanza escatológica donde la comunidad ponía sus ojos y lo que se le recordaba en la festividad otoñal <sup>45</sup>.

Mas la fe y la esperanza siempre surgen en la desgracia. Tenía que suceder primero un desastre tan grande, terrible y duradero que, una y otra vez, proyectara hacia el lejano futuro el cumplimiento de las promesas inherentes a la vivencia de la festividad anual; pues la esperanza no podía seguir viéndose satisfecha con lo que deparaban los días de la fiesta y del año, con aquello que quedaba dentro de los límites de la realidad contemporánea. Era preciso que acaeciera un desastre que forzara el nacimiento de la esperanza y la fe en un día de Yavé absoluto, final e insuperable, el cual con certeza habría de llegar, si no este año o al siguiente, algún día, cuando, finalizada la época de castigo y escarmiento, Yavé recordara de nuevo sus promesas y su alianza, su semblante resplandeciera otra vez, benévolamente, sobre su pueblo, y proclamara el gran año final de gracia (Is 61,2; 49,8).

Esto es lo que le sucedió al Deutero-Isaías. Para él, las ideas relacionadas con la fiesta de la entronización habían revivido como un mensaje acerca del futuro para sus coetáneos, y como promesa de restauración <sup>46</sup>. Tales ideas se convirtieron en el vehículo natural para la transmisión del mensaje de consuelo y de gozo que había de transmitir. La esperanza futura está aquí basada,

<sup>45</sup> Sals 14,7; 53,7; 90,16; 129,5ss; 130,8. Véase también Mowinkel, *Offersang og sangoffer*, cap. V, 10-11. Luego los especialistas tienen razón en llamar la atención sobre este elemento de expectativa que contienen las experiencias de la festividad otoñal; v.g., Bentzen en *S.E.Å.* 12, 1947, pp. 38s, Volz, *Das Neujahrsfest Jahwes*, p. 15. No está justificado, sin embargo, el que se llame a esto "escatología". No fue sino más tarde, en el judaísmo y los salmos tardíos, cuando la festividad adquirió una nota genuinamente escatológica que se añadió a las demás. Es, también, significativo que Riesenfeld, quien sin más repite, en *Jesús transfiguré*, las afirmaciones de anteriores estudiosos, no pueda aducir un solo pasaje del Antiguo Testamento para apoyar su tesis de que el culto y la escatología estaban relacionados: no cita los salmos a los que nos hemos referido más arriba. Todos los pasajes que cita representan el judaísmo tardío, cuya óptica reflejan con exactitud; mas nada prueban respecto a la índole de la fiesta otoñal del período temprano. Es una equivocación pasar totalmente por alto la perspectiva histórica y condenarla por "historicismo", como si el estudio científico de la Biblia pudiese prescindir del enjuiciamiento histórico.

<sup>46</sup> Véase *Ps.St.* II, pp. 238, 251ss, 256ss, 282ss, 288ss; en forma análoga Gyllenberg en *S.E.Å.* 5, 1940, pp. 87s.



desde un principio, en la religión, aun cuando asimismo posea aspectos políticos y nacionales; y, subsiguientemente, las vivencias y las ideas transmitidas por la fiesta de la entronización (su ideología) sigue siendo la fuente inagotable del mensaje profético acerca del futuro, como queda claramente demostrado por Isaías 33 <sup>47</sup>. Es posible hallar, una tras otra, las concepciones de la fiesta de la entronización que corresponden a cada uno de los elementos de la esperanza futura y de la escatología <sup>48</sup>. Esto explica el hecho, observado por Gunkel y por Gressmann <sup>49</sup> —pero que ninguno de los dos pudo esclarecer satisfactoriamente—, de que la escatología esté penetrada de ideas relativas a la creación y a la era original. La aparición y entronización de Yavé entrañan una revalidación de los sucesos de la era primitiva: la creación; la victoria sobre las profundidades del mar, los dragones y la fuerza de la muerte; la nueva creación del cosmos, de la prosperidad, de la vida... y de Israel. La escatología es una nueva interpretación de la mitología de la era original, como claramente lo expresa la *Epístola de Bernabé*: “Mira, hago las últimas cosas como las primeras” <sup>50</sup>.

#### 4. Contenido de la esperanza futura

La idea fundamental de la esperanza futura es siempre *la regia soberanía de Yavé*, su victorioso advenimiento como rey y el ajuste de cuentas que hace a sus enemigos. A la victoria de Yavé sigue la manifestación de su majestad. Se presenta como rey y toma posesión de su reino. El profeta habla del maravilloso camino procesional que ha de abrirse a través del desierto para la entrada real al templo cuando Yavé vuelva de su guerra contra Babilonia. Emplea metáforas tomadas de la entrada real del día de la entronización, cuando el victorioso Yavé se torna visible y evidente a los ojos de la fe (por la aparición del ojo externo de su símbolo litúrgico, el arca, la urna procesional) al avanzar entre gritos de homenaje: “¡Yavé se ha hecho rey!”. El profeta ve esto en forma ampliada y glorificada: el mundo entero ve y rinde homenaje a Yavé, su creador y Dios. También la naturaleza, los

<sup>47</sup> Véase *Ps.St.* II, pp. 235ss.

<sup>48</sup> Véase *Ps.St.* II, pp. 228-314.

<sup>49</sup> Así se ve ya en el título del libro de Gunkel: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, y en la cita de *Bernabé* 6, 13, que es la divisa de esta obra.

<sup>50</sup> *Bernabé* 6, 13. Cf. *Ps.St.* II, p. 229s.

árboles, los montes y el agua que Él acaba de volver a crear, saludan su procesión.

Al igual que ocurre con los himnos de entronización, el Deutero-Isaías considera la batalla y la victoria de Yavé como un *juicio recto*, un *acto de justicia*; mas juicio y justicia son, para Israel, sinónimos de salvación.

También se considera esto como una *nueva creación*. Del mismo modo que en los salmos de entronización, Yavé se ha hecho rey del mundo porque Él mismo ha creado éste su reino: tal como fue "el primero" que creó en la era original, es ahora "el último", que crea nuevamente. Se describe el nuevo orden, más o menos distintamente, como un orden paradisiaco. La restauración es un retorno a la perfección original, las últimas cosas se vuelven como las primeras. Como principio consciente para la comprensión de los novísimos, esta frase se deriva de la posterior teoría de las edades y del dualismo<sup>51</sup>; pero, en el Deutero-Isaías, ya opera inevitablemente como un principio formativo inconsciente<sup>52</sup>, precisamente porque el profeta enmarca su pensamiento con ideas tomadas de la fiesta de la entronización, o sea, la festividad en donde se conmemoraba la nueva creación por parte de Yavé de la perfección existente cuando la creación original. La *maravillosa fertilidad* de que se gozará (idea dominante de la festividad del otoño y del Año Nuevo) concierne también al pueblo.

Todo lo anterior se considera como la *realización de una nueva alianza*, una revalidación de la antigua alianza del Sinaí y de la alianza con David. Finalmente, el mundo entero rendirá homenaje a Yavé y le reconocerá como el Dios supremo, secreto y salvador. La veneración de Yavé en cuanto rey es la meta final de la historia (Is 48, 9-11).

Desde entonces, la idea de la soberanía real de Yavé, el *Reino de Dios*, fue el concepto religioso central de la esperanza futura de los judíos. Como rey, Yavé reunirá a su pueblo y lo conducirá a la patria; será entronizado en medio del pueblo; para rendir homenaje al rey, a Yavé, Señor de los ejércitos, todos los pueblos afluirán a Jerusalén en el día de su festividad<sup>53</sup>. La soberanía real de Yavé es la idea central en torno a la cual se agrupan todas las demás ideas y conceptos, que en ella encuentran su explicación. Con frecuencia parece que los pormenores de la

<sup>51</sup> Véase más abajo, pp. 198, 285ss; cf. p. 293ss.

<sup>52</sup> Cf. Is 41,22; 42,9; 43,18.

<sup>53</sup> Véase Miq 2,13; Sof 3,15; Zac 14,16s.

escatología judaica carecen de coherencia, mas todo el asunto queda claro una vez que se ha reconocido la idea central.

La visión total del futuro puede, por consiguiente, resumirse en la expresión: *el día de Yavé*<sup>54</sup>. Su significación primitiva es, en realidad, el día de la manifestación o epifanía de Yavé, el día de su festividad, y, particularmente, el día festivo que también es el de su entronización, su día real, la festividad de Yavé, el día en que, como rey, llegó y “labró la salvación de su pueblo”. Puesto que las gentes tenían su esperanza fijada en la realización del ideal de la realeza, particularmente cuando la realidad se hallaba más lejana del mismo, sucedía que, desde muy pronto, siempre que estaban en apuros u oprimidos por la adversidad esperaban y soñaban con un glorioso “día de Yavé” (cf. Amós 5,18ss), en el cual Yavé recordaría su alianza y se presentaría como un rey poderoso y libertador, trayendo un “día” sobre los enemigos de su pueblo y los suyos propios (cf. Is 2, 12ss), condenándolos a la destrucción, y “absolviendo” y “haciendo justicia” a su pueblo<sup>55</sup>. En la esperanza futura y, más tarde, en la escatología, “el día de Yavé” (o, simplemente, “aquel día”) pasa a ser el término sintetizador de la gran transformación que tendrá lugar cuando Yavé llegue y restaure a su pueblo, asumiendo el gobierno del mundo como rey<sup>56</sup>. Por haber surgido de la idea, contenida en la fiesta de la entronización, de que todas las fuerzas hostiles se reunirán para destruir a Jerusalén, pero serán aniquiladas por Yavé junto a las murallas de la ciudad<sup>57</sup>, la escatología también dice que en los últimos días los paganos se reunirán con hostil arrogancia para un análogo asalto final, o que Yavé endurecerá sus corazones de modo que conciban tan presuntuoso proyecto y Él pueda aniquilarlos a todos de un solo golpe en el valle de Hinnom, el lugar impuro de los sacrificios a Molec, también llamado valle de Josafat, o valle del trillo<sup>58</sup>, donde también los judíos apóstatas e impíos recibirán su castigo<sup>59</sup>. Así “juzga” Yavé a las naciones.

Los rasgos específicos de la visión del futuro son aquellos que aparecen al aplicarse estas ideas, extraídas de la experiencia del culto, a situaciones históricas reales por las que pasaban los judíos. La restauración nacional y política, en la que los judíos creían

<sup>54</sup> Véase más arriba, pp. 153, 157; cf. p. 145.

<sup>55</sup> Cf. Ps.St. II, pp. 65ss, 165.

<sup>56</sup> Cf. Ez 13,5; Jl 1,15; Sof 1,7ss.

<sup>57</sup> Sals 46; 47; cf. 76. Véase más arriba, p. 153; cf. p. 161.

<sup>58</sup> Jl 4; Zac 12; 14.

<sup>59</sup> Is 66,23s. Acerca de los detalles de las predicciones del Deutero-Isaías para el futuro, véase Ps.St. II (véase más arriba, p. 156 n. 46); cf. G.T.M.M.M. III, pp. 186ss.

y confiaban, se describe según ciertas normas procedentes de la ideología de la fiesta de la entronización. Los principales rasgos son los siguientes: la liberación política y nacional de Israel <sup>60</sup>, la restauración de la dinastía y el reino de David <sup>61</sup>, la reunión de los dos reinos <sup>62</sup>, la destrucción de las potencias paganas <sup>63</sup>, el retorno de la Diáspora <sup>64</sup>, la restauración religiosa y moral del pueblo, incluyendo el juicio de los pecadores y de los traidores <sup>65</sup>, una fertilidad maravillosa, paradisiaca <sup>66</sup> incluso, para la tierra, el pueblo y el ganado <sup>67</sup>, la paz entre las naciones <sup>68</sup>, la transformación de las bestias salvajes <sup>69</sup>, la restauración y la glorificación de Jerusalén como centro religioso y político del mundo <sup>70</sup>: la "ciudad del paraíso", situada en el punto más alto de la tierra <sup>71</sup>, a la cual acudirán peregrinos de todos los pueblos de la tierra para rendir homenaje al Dios de Israel <sup>72</sup>, el rey de Sión <sup>73</sup>, donde no

<sup>60</sup> Is 9,3; 10,27; 14,25; 52,2; Jer 30,8; Ez 34,27.

<sup>61</sup> El reino: Is 11,13s; Jer 3,18; 31,27; 33,7; Ez 37,15-22; Os 2,2s; 3,5; Abd 18; Zac 8,13; 9,10-13; 10,5s; 11,4-17; 13,7-9; cf. Os 2,1,16-25; 14,2s,9; Jer 31,5s; Ez 20,42; 28,25; 36,28; 37,25; Is 8,23; 49,8,19; 56,7; 57,13; 60,21; 65,9s; Abd 19; Miq 7,14; Zac 10,10; Ez 47,13-48,29; Am 9,8. La dinastía: véanse todos los pasajes mesiánicos más arriba indicados, p. 17.

<sup>62</sup> Is 11,13s; Jer 3,18; 31,27; 33,7; Ez 37, 15-22; Os 2,2s; 3,5; Abd 18; Zac 8,13; 9,10-13; 10,5s; Os 2,1,16-25; 14,2s; 9; Jer 31,5s.

<sup>63</sup> Indicado por la reunión de grupos de oráculos acerca de las potencias extranjeras: Is 13-23; Jer 46-51; Ez 25-32; Sof 2; Zac 9; cf. Am 1s. Véase más abajo, p. 168.

<sup>64</sup> Is 43,5s; 48,20; 49,17s,22; 52,8,11s; 56,7; 57,13; 60,4,8s; 66,20; 11,11s,15s; 14,1; 27,12s; 35,10; Jer 3,18; 23,3; 30,3; 31,7-12; 32,37; 33,7,11; Ez 11,17; 20,34,41; 28,25; 34,11ss; 36,24; 37,12; Os 11,10s; Miq 2,12; 4,6s; Sof 3,19s; Zac 8,7s; 9,11s; 10,8-10.

<sup>65</sup> Is 1,18-31; 2,20; 3,11,18-23; 4,3s; 17,8; 27,9; 29,20; 30,22; 31,6s; 33,14-16; Sof 1,6; 3,11s; Ez 14,1-11; 20,36-8; 22; 34,17-22; 36,25; Jer 33,8; Miq 5,9-13; Zac 13,2-6; Mal 2,10-13,17-3,5; Is 57,1,3ss; 58,1-7; 59,2,8,12-15; 64,4; 65,2.

<sup>66</sup> Am 9,13; Jl 4,18; Is 7,21s. Véase Gressmann, *Der Messias*, pp. 155ss; Mowinkel, *Ps.St.* II, pp. 284ss.

<sup>67</sup> Is 49,20; 60,22; Jer 3,16; 31,27; Ez 36,1ss,33-8; Miq 4,7; Zac 8,4s; Jl 4,20; Is 4,2; 30,23-5; 32,15,20; 35,1s,6s; Am 9,13; Jl 4,18; Zac 14,10; Ez 47; asimismo la reinterpretación de la tradición en Is 7,15-22a.

<sup>68</sup> Is 2,4; Miq 5,9ss; Zac 9,10.

<sup>69</sup> Is 9,6-9; Os 2,20; Ez 34,25ss.

<sup>70</sup> Is 49,16-19; 51,3; 54,1s; 58,12; 60,10; 61,4; 62,4,6s; Ez 36,33ss, pasajes más antiguos que la construcción del muro por Nehemías. Además, Zac 14,10s; Ez 38,12 (cf. Sal 46,5); Zac 14,9; Is 54,5; 59,19; Miq 4,1-3; cf. Sals 46,11; 47,4,6,10; 67,5.

<sup>71</sup> Is 2,2ss; Miq 4,1ss; cf. Sal 47,2s.

<sup>72</sup> Is 45, 14,23; 56,7; 60,3; 66,18s,23; 2,2-4; Miq 4,1-4; Jer 3,17; Sof 3,10; Zac 8,20-3; 14,16-19.

<sup>73</sup> Is 24,23; 52,7; Jer 3,17; 10,7,10; Abd 21; Zac 9,4-7; Sof 3,15; Zac 14,9,16s.

harán daño ni destruirán <sup>74</sup> porque todos conocerán a Yavé <sup>75</sup> y le estarán consagrados <sup>76</sup>. Se hace un nuevo pacto <sup>77</sup>, y el espíritu de Yavé cambia a Israel <sup>78</sup>. A veces, siguiendo la pauta del Deutero-Isaías, se destacan más los elementos religiosos, ultraterrenos; y, entonces, se declara explícitamente que este decisivo cambio de fortuna <sup>79</sup> es el día de Yavé <sup>80</sup>, "aquel día" <sup>81</sup>.

Se describe esta epifanía de Yavé, que eclipsará a todas las precedentes, con los colores tradicionales de la mitología cosmológica <sup>82</sup>. A veces se presenta a los enemigos no tanto como naciones históricas concretas, sino más bien como una potencia mundial que es a la vez terrestre y cósmica <sup>83</sup>, y que comúnmente se identifica con un lejano pueblo, más o menos imaginario, acerca del cual sólo se tiene noticia por rumores y fábulas (el rey Gog y Magog) <sup>84</sup>.

Cuando las potencias mundiales hayan sido destruidas junto a Jerusalén <sup>85</sup>, la paz prevalecerá eternamente <sup>86</sup>. El sufrimiento y la enfermedad desaparecerán, y los hombres vivirán más de

<sup>74</sup> Is 11,9; 62,25.

<sup>75</sup> Is 11,9; Jer 31,34.

<sup>76</sup> Is 4,3; 6,13; 62,12; 61,6; Zac 14,21.

<sup>77</sup> Is 55,3s; Jer 31,31ss; cf. *Ps.St.* II, pp. 288ss.

<sup>78</sup> Ez 11,19s; 36,26; 39,29; Jl 3,1ss.

<sup>79</sup> Dt 30,3; Jer 29,14; 30,3,18; 31,23; 32,44; 33,7,11,26; Ez 16,53; 29,14; 39,25; Os 6,11; Jl 4,1; Am 9,14; Sof 2,7; 3,20. Cf. Sals 14,7 = 53,7; 85,2; 126,1,4.

<sup>80</sup> Am 5,18; Is 2,12; Sof 1,8,14ss; 2,2; Is 13,6ss; Ez 30,3; Jl 1,15; 2,1; 3,3s; 4,14; Abd 15; Zac 14,1.

<sup>81</sup> Is 2,20; 3,18; 4,2; 5,30; 7,18,20s,23; 10,20,27; 11,10s; 12,1,4; 17,4,7,9; 22,20,25; 23,15; 24,21; 25,9; 26,1; 27,1,2,12s; 28,5s; Jer 4,9; 30,7s; 46,10; Am 2,16; 8,9,13; 9,11; Abd 8; Miq 2,4; 5,9; Sof 1,9s; 3,11,16; Zac 9,16; 12,3s,6,8s,11; 13,1s,4; 14,4,6,8,13,20. En muchos de estos pasajes, se emplea tal expresión simplemente para unir dos acontecimientos coetáneos, como una especie de conjunción o adverbio temporales; mas esto de ningún modo es siempre así como lo afirma Munch (*The Expression hajjôm ha-hû'*). En varios pasajes es, evidentemente, una fórmula escatológica; y la tradición profética posterior tendió cada vez más a considerarla en su sentido absoluto y específico, como referente a *dies illa*: tal es el empleo que de la expresión hace el Nuevo Testamento. Véase p. 291 n. 32.

<sup>82</sup> V.g., Is 13; Jl 3,3s; 4,15; Am 8,9; Miq 1,2-4; Na 1,2-10; Hab 3,3ss; Zac 14.

<sup>83</sup> V.g., Is 14,26; 26,21; 33,12; 34,1ss; 63,1-6; Jer 25,29-38; 46,10-12; Abd 15; Miq 5,14; Is 24,21s (cf. Sal 82); 27,1; Sof 2,11.

<sup>84</sup> Ez 38s.

<sup>85</sup> Véase más arriba, p. 158; cf. p. 154.

<sup>86</sup> Is 4,9; 11,6-8; 32,17s; 33,6; 60,17; 65,25; Jer 23,6; 30,10; Ez 34, 25-7; 36,8ss,29s,33; Miq 4,3s; 4,5; Sof 3,13; Zac 3,10; 9,10; 14,11; cf. Sal 44,10.

cien años <sup>87</sup>, la paz y la alegría <sup>88</sup>, la luz <sup>89</sup>, y la vida <sup>90</sup> prevalecerán cuando lo viejo se haya disipado y el cielo y la tierra hayan sido creados de nuevo <sup>91</sup>, “en aquellos días” <sup>92</sup>, “en aquel tiempo” <sup>93</sup>.

No es fácil concluir cuánto es descripción poética y cuánto realidad en esta exposición del futuro. Naturalmente, no se trazó conscientemente una línea de separación entre ambas cosas. Por ejemplo, no es cuestión de preguntarse lo que el Deutero-Isaías hubiera dicho en caso de haber usado una prosa sobria para expresar lo que realmente esperaba de la victoria de Ciro sobre Babilonia y del imperio mundial que éste estaba creando. Es fácil observar la lógica separación existente entre la promesa de dominio del mundo hecha a Ciro por el Deutero-Isaías en nombre de Yavé, y el dominio del mundo ejercido por Yavé a través de Israel, del cual igualmente habla. Su pensamiento y su estilo son retóricos y poéticos, míticos y religiosos, y lo mismo sucede con el círculo de sus discípulos. No obstante, siempre que se hace una afirmación concreta aparecen las consideraciones nacionales y políticas, aunque a veces revistan una forma fantástica. Si *tuviéramos* que traducir el mensaje del Deutero-Isaías a una prosa sobria, podríamos, por ejemplo, expresarlo de la siguiente manera: Yavé ha llamado a Ciro y le ha ensalzado a fin de que cumpla el propósito de Yavé en la historia. Cuando Babilonia haya sido conquistada, los oprimidos y los cautivos quedarán libres, y Dios pondrá en la mente de Ciro que deje a los judíos desterrados volver a la patria y reconstruir Jerusalén y el templo de Yavé. Entonces, la antigua casa real será restaurada, y Yavé dotara al soberano de equidad, piedad y toda clase de virtudes, la felicidad y la grandeza de los viejos tiempos volverán a prevalecer en nuestra tierra y las naciones extranjeras rendirán una vez más homenaje a Yavé como señor supremo.

Todo esto se realizará en el orden actual del mundo. El Deutero-Isaías da por supuesto que, incluso en el feliz futuro, Israel pueda tener enemigos que le ataquen, mas siempre sin éxito (54,14-17).

Incluso en el Deutero-Isaías el universalismo se ve limitado por el nacionalismo judío. Aun en su mensaje religioso se pone de relieve que el Dios de todo el mundo es *el Dios de Israel*. La estrecha óptica que esa idea podía asumir en mentes menos pro-

<sup>87</sup> Is 45,20.

<sup>88</sup> Is 12,3-6; 35,5s; 45,18s; Jer 31,10-14; 33,9; Is 25,6s.

<sup>89</sup> Is 9,1; 30,26; 60,19s; 62,1.

<sup>90</sup> Is 65,20,22; 25,8.

<sup>91</sup> Is 65,17; 66,22.

<sup>92</sup> Jer 3,16,18; 31,29; 33,15; Jl 4,1. Véase p. 161, n. 81.

<sup>93</sup> Jer 3,17; 31,1; Jl 4,1.

fundas (y menos poéticas) puede verse en el mensaje de Ageo y de Zacarías acerca de la restauración; a pesar de la desfavorable situación de los hebreos dentro del Imperio persa (lo que se recalca explícitamente), la total reconstrucción del templo anunciará una revolución mundial por la cual dicho imperio será derrocado, se hará rey a Zorobabel, y Jerusalén se convertirá en el centro político y religioso del mundo. Mas ello se realizará gracias a una intervención directa y milagrosa de Dios. Este elemento nacional y mundano sigue siendo la médula de la esperanza futura a lo largo de todo el período correspondiente al Antiguo Testamento: el gobierno real de Dios sobre la tierra a través de la hegemonía mundial de Israel y su rey davídico.

Pero el punto de vista religioso fue alcanzando cada vez mayor predominio y llegó a impregnar el aspecto político, aunque sin desplazarlo totalmente. Se consideró la restauración de Israel y la realización de todos los ideales del pueblo como los factores esenciales de la soberanía de Yavé como rey. Es para restaurar a su pueblo, Israel, y darle un lugar en el sol, para lo que Yavé viene en calidad de rey y establece su reino. La glorificación de Yavé se consuma mediante la glorificación de Israel. La visión del gran milagro que Él obra para su pueblo pese a todas las probabilidades humanas, hace que las otras naciones se le sometan y vengán en peregrinación a su santuario para venerarle como único Dios verdadero, como el único digno de ser llamado Dios. En el Deutero-Isaías, esta idea ya es predominante. La sumisión de las demás naciones a Yavé significa, en términos concretos, que cuando El venga y libere a su pueblo, el poderío de las naciones quedará aplastado, y que los supervivientes se someterán a Israel y se harán judíos. Así, la gloria real de Yavé aparece en forma visible y tangible. Ni que decir tiene que lo dicho significa igualmente la participación de las demás naciones en la felicidad y la bendición (es decir, salvación) de Israel. El Deutero-Isaías invita a "los confines todos de la tierra" a volverse a Yavé y "ser salvos" (45,22). El reino de Yavé es su dominio sobre el mundo entero, ejercido en esta tierra por medio de Israel.

## **5. De la esperanza de la restauración a la escatología**

Mas tal esperanza de restauración aún no es escatológica. Su tipo de perspectiva histórica es exactamente lo que Toynbee ha llamado "futurismo". Es la audaz huida hacia el futuro del alma atormentada, paralizada por la catástrofe y con el ánimo quebran-

tado (Is 57,15), cuando el presente se ha hecho intolerable y el alma, a pesar de todo, no quiere abandonar el mundo <sup>94</sup>. Sin embargo de su lenguaje mitológico y simbólico y de su perspectiva cósmica, el Deutero-Isaías sigue viéndose limitado por sus presuposiciones. Pese a su óptica universal, es un judío, y le afecta el nacionalismo hebreo. El Dios universal es el Dios de Israel; y, de todos modos, su reino sigue siendo un reino de este mundo.

Pero un cambio está empezando a verificarse. En términos de Toynbee, el Deutero-Isaías ha indicado, por lo menos, el camino que conduce desde un futurismo puramente mundano, pasando por la "auto-transcendencia", a la "transfiguración" o transformación glorificada <sup>95</sup>.

El presupuesto histórico y religioso de lo anterior es el fanatismo exclusivista del yahvismo y de los profetas, que hizo de Yavé su Dios tribal y nacional, el único Dios verdadero, o, en el lenguaje de la religión revelada, que les enseñó que era el único Dios verdadero quien había venido a ellos como Yavé, el Dios nacional. Todo se centra en El y en su gobierno del mundo. Todo sucede en razón de Israel, no porque Israel tenga ningún mérito, sino porque a Yavé le ha complacido escoger a ese pueblo y, por medio de él, revelarse y llevar a cabo su proyecto para el mundo; glorificarse.

Yavé es el rey del restaurado Israel, el reino que, desde el punto de vista religioso, significa el cumplimiento de la esperanza futura de los hebreos. La idea de la realeza de Yavé es, todavía hoy, central en la festividad judía del Año Nuevo, y sigue siendo capital en la esperanza del judaísmo. Jesús predicó que la soberanía de Dios estaba cercana. Así, progresivamente, las ideas acerca del día y el reino de Yavé, y de la restauración de Israel, toman un carácter de otro mundo que se expresa en las metáforas mitológicas empleadas en la descripción de la guerra y la victoria de Yavé y de las condiciones paradisíacas del nuevo Israel. Es en esta tierra y en Israel donde estas cosas se realizarán, si bien gracias a un milagro divino (Zac 4,6). La concepción de cómo se realizará la esperanza futura pierde, cada vez más, el nexo con la realidad histórica concreta que aún tenía en el Deutero-Isaías (la victoria de Ciro sobre Babilonia) y en Ageo y Zacarías (los disturbios en el Imperio persa tras la muerte de Cambises). Es verdad que la esperanza volvía a encenderse cada vez que acontecían importantes sucesos (la destrucción de Edom por los nabateos, la campaña de Alejandro, el colapso del Imperio persa);

<sup>94</sup> Cf. Toynbee, *A Study of History*. Epítome de Vols. I-VI, pp. 520ss.

<sup>95</sup> Op. cit., pp. 520, 526.



pero la idea de que la ayuda no vendrá de los hombres sino de Yavé, va tomando, no obstante, un relieve cada vez mayor.

Si admitimos que la masa del pueblo usualmente pensara en el lado puramente político y mundano del asunto, se preocupara de la liberación del dominio caldeo, persa, seleúcida o romano, y soñara con vengarse de sus opresores (énfasis que hallamos incluso en profecías del período tardío del Antiguo Testamento), ello no es óbice para que la tendencia principal en la expresión de estas ideas sea religiosa y relativa al otro mundo, aportando el aspecto transcendente y milagroso de la restauración. El círculo trito-isaiano habla de un nuevo cielo y una nueva tierra; y aunque es preciso no tomar esto de un modo absolutamente literal (ya que está relacionado con ideas procedentes de la fiesta del Año Nuevo e indicadoras de una renovación del universo, que se ha vuelto viejo, estéril y corrupto), no deja de revelar el carácter cósmico y transmundo de la esperanza futura. Esto concuerda perfectamente con su base religiosa y con el influjo religioso (derivado de los discípulos de los profetas y de aquellos que transmitían sus enseñanzas) que la impregnaba.

Pero hemos de poner de relieve una vez más la profundísima razón religiosa por la cual esta inextinguible esperanza futura hubo de surgir y pervivir en Israel, en contraste con todas las demás naciones que habían sido aplastadas del mismo modo en la política internacional del Oriente y en el choque de imperios. También todas estas naciones tenían festividades religiosas en las que celebraban la llegada de la deidad y experimentaban la certeza de la felicidad y seguridad que tal cosa garantizaba. ¿Por qué razón en la religión babilónica, por ejemplo, no se desarrolló una escatología a partir de todas esas experiencias? <sup>96</sup>.

La razón se halla en la religión hebrea, en su concepción de Dios y en los caracteres históricos distintivos de la misma <sup>97</sup>. A través de Moisés y de los hechos históricos del Exodo y del asentamiento, Israel había experimentado a Yavé como un Dios de acción que, por su propia iniciativa, había llegado y se había revelado, eligiendo libremente a Israel como pueblo propio y manifestando

<sup>96</sup> Cf. Pidoux, *Le Dieu qui vient*, p. 50. Este punto, empero, no es válido como razonamiento en contra del nexo entre la fiesta de la entronización y la escatología. Ya indiqué en *Ps.St.* II, pp. 315ss, los factores distintivos de la religión hebrea que explican esta evolución en Israel.

<sup>97</sup> En la obra que acabamos de citar, Pidoux presenta esta idea de un modo claro y ameno. Mas no basta para explicar el que se desarrollara una escatología. Es preciso tener en cuenta tanto las vivencias concretas de la historia de Israel como el complejo de ideas (el concepto de la entronización) que dieron su contenido específico a la esperanza de restauración.

esta elección por medio de sucesos históricos<sup>98</sup>. El mensaje de los profetas intensificó y mantuvo viva la fe en que Yavé se manifestaría y actuaría en el terreno de la historia positiva. Sólo Él actúa en ella. Yavé es “Él”; es único. Junto a las ideas de elección y de alianza, esto quiere decir que Yavé tiene un designio para la historia del mundo. Todas las antiguas religiones y civilizaciones, incluso las griegas, concebían el curso de la historia como un círculo equivalente al ciclo anual de la vida de la naturaleza. El Antiguo Testamento concibe la historia como una línea recta dirigida hacia una meta. Así, sólo los israelitas fueron capaces de discurrir una filosofía de la historia. Yavé dirige la historia hacia una meta: la salvación de Israel. Pero, con el tiempo, esto llega a significar la salvación del mundo entero (Is 45,22ss). No hay fuerza humana que pueda oponerse a los planes de Yavé para el mundo. Ni siquiera los profetas de la perdición abandonaron tal fe. Aun cuando Yavé destruyera a su pueblo, sus designios no serían desbaratados. De un modo u otro, cumpliría su alianza y sus promesas. Yavé era demasiado grande, demasiado real, demasiado dueño del mundo, como para no tener la voluntad y la capacidad de dirigir la historia conforme al proyecto ideado por Él en el acto de la elección<sup>99</sup>. El mundo está en su mano, y Él sabe lo que quiere hacer con él. “No la creó (la tierra) para yermo” (*tōhû*), para ser un caos intolerable y sin remedio; “la creó para que fuese habitada”, un hogar para los seres humanos (Is 45,18).

Las experiencias del culto aportaban un factor creador a esta fe histórica de los profetas, a sus ideas religiosas, por el advenimiento anual de Yavé para revelarse y crear salvación. Yavé había venido una vez decisivamente, y había seguido viniendo una y otra vez. Con frecuencia, las profecías de la festividad no se habían realizado en la historia, pero Yavé había seguido viniendo. Venía siempre que tenía lugar un acontecimiento histórico; todo trastorno importante de la historia del mundo era su “día”. Yavé vive, Yavé puede y Yavé quiere: he ahí la convicción inamovible de los profetas. Estos lo habían experimentado en sus propias vidas, totalmente consagradas al servicio de Yavé. Yavé era “justo” y “verdadero”; y no era posible que se mostrara injusto y falso rompiendo su palabra. “El Dios vivo” ha de ser un Dios de acción, que vuelva a la vida lo que ha destruido (Os 6,1s).

Fue en el momento de la destrucción del reino y de la nación cuando esta fe tomó plena conciencia de sí misma y de su obs-

<sup>98</sup> Cf. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, pp. 5-37, 63ss.

<sup>99</sup> Cf. Galling, op. cit., pp. 92ss.

tinación, a pesar de todo. Yavé ha abandonado a su pueblo y a su ciudad, pero volverá. La esperanza de una futura restauración (y, con ella, la escatología) surge cuando esta fe se ve enfrentada a la brutal realidad de la historia. La historia de Israel es un drama trágico en el cual la realidad parece negar la fe en una constante sucesión de decepciones. Cuando la fe se eleva y se sobrepone a la decepción, es cuando nacen la esperanza futura y la escatología. Martin Buber plantea este punto con claridad y concisión: "*Die eschatologische Hoffnung... ist zwar immer Geschichtshoffnung; sie eschatologisiert sich erst durch die wachsende Geschichtsenttäuschung. In diesem Vorgang bemächtigt der Glaube sich der Zukunft als der unbedingten Geschichtswende, sodann als der unbedingten Geschichtsüberwindung*"<sup>100</sup>.

Por ser una *Geschichtswindung*, la esperanza futura toma posesión de la historia. En todos los grandes acontecimientos históricos, los profetas intentaban percibir la venida de Yavé (véase más arriba, pp. 144, 153); y lo que entonces sucederá se describe con imágenes extraídas de las vivencias y esperanzas de la fiesta de la entronización. El advenimiento de Yavé en el culto se relaciona con el presente y aporta el contenido de la esperanza puesta en la gran llegada de Yavé, que pondrá término al infortunio de Israel. El contenido y tema esencial de la esperanza futura y de la escatología es la fe que surgió de la historia y fue corroborada por ella, fe en un Dios vivo que tiene un propósito y una meta en todo lo que sucede.

Hasta este punto podemos decir que el origen de la escatología es la concepción única que Israel tiene de Dios, como Dios de la historia<sup>101</sup>. La comprensión de los hechos propia de la fe nos permite llegar más lejos y decir que fue porque el Dios verdadero vino y se reveló a Israel al principio de su historia, y siguió revelándosele y guiando su vida interna y su historia externa, por lo que surgió en este pueblo, y sólo en él, una esperanza en el futuro, cuya base era la convicción de que el Dios vivo tenía una meta positiva para su creación, su elección y su alianza, y que

<sup>100</sup> Buber, *Königtum Gottes*, p. 10.

<sup>101</sup> Dürr, *Ursprung und Ausbau*, p. 53; cf. Pidoux, *Le Dieu qui vient*, pp. 51ss. Luego existe un núcleo de verdad en la opinión, sostenida por Sellin, de que la experiencia del advenimiento de Yavé en el Sinaí es la raíz de la escatología: *Der alttestamentliche Prophetismus*, p. 148. Pero es, desde luego, imposible derivar de ahí la escatología sin hacer referencia a la historia posterior. Una esperanza futura determinada sólo pudo surgir sobre la base del mensaje de los profetas y de las experiencias históricas posteriores; cf. más arriba, p. 146 n. 25.

tal meta sería algún día alcanzada <sup>102</sup>. En esta historia, guiada por Dios, del origen de la esperanza futura y de la escatología, las experiencias y concepciones relacionadas con el culto de Israel desempeñaban igualmente un importante papel; proporcionaban material para las concepciones de lo que el advenimiento último de Yavé había de significar.

Cabe decir que ya se habían echado las bases de una escatología cuando la esperanza futura estuvo de tal modo penetrada, modelada y motivada por la fe religiosa, y, con el Deutero-Isaías, hubo recibido su carácter mítico y de pertenencia al más allá. Mas no se trataba aquí de la etapa de plenitud, sino de la de posibilidades. Cualquier consideración histórica sería que evite confundir diferentes ideas reconocerá que el propio Deutero-Isaías no manifiesta aún una verdadera escatología. Echamos de menos en él la concepción de un final concreto del orden en vigor, y de un nuevo mundo cuya índole sea esencialmente diferente de la de éste. Los imperios históricos de Ciro y de otros personajes ocupan un lugar en la visión del futuro presentada por el Deutero-Isaías <sup>103</sup>. Lo que hemos descrito en este capítulo es la visión del futuro tal cual se nos presenta *a nosotros* cuando consideramos el mensaje del Deutero-Isaías. Necesitaba tiempo para desarrollarse; y no podía hacerlo plenamente hasta que se añadiera algo nuevo a la antigua esperanza de restauración. Tal cosa no sucedió hasta el período tardío del judaísmo, y el nuevo factor no pasó a ser predominante hasta las enseñanzas de Jesús. No obstante, lo que sí empieza a verificarse en el Deutero-Isaías es la separación entre la esperanza futura y la realidad histórica, lo contingente, cualquier nexo de causa con lo circunstancial, asumiendo así un carácter absoluto. Comienza a elevarse el reino de lo trascendente, a convertirse en algo que no tiene nada que ver con probabilidades o posibilidades "rationales". Es, desde luego, verdad que, durante todavía mucho tiempo, se la continuó relacionando con los grandes acontecimientos históricos y políticos de la época. Siempre que algo decisivo sucedía, como, por ejemplo, la caída del Imperio persa, o tenía lugar algún acontecimiento que pareciera indicar a los judíos, en su limitada experiencia y óptica políticas, que algo decisivo estuviera a punto de suceder, tal como los varios disturbios del Imperio persa o las revoluciones de la era de los diado-

<sup>102</sup> También es ésta la idea fundamental de la monografía de Pidoux, y a ella le debe su valor pese a su apreciación un tanto deficiente de los factores históricos.

<sup>103</sup> También Sidney Smith (*Isaiah Chapters XL-LV: Literary Criticism and History*, pp. 18s) protesta fundadamente contra la opinión de que el mensaje del Deutero-Isaías sea escatológico.

cos, revivía la esperanza futura y se expresaba mediante poemas proféticos o nuevas ediciones de antiguas profecías vaticinadoras del gran cambio de fortuna y de la restauración de Israel, como lo vemos en Is 33; 15s; 34s. Recordemos, especialmente, la agrupación de profecías tempranas y tardías relativas a la destrucción de las más variadas potencias extranjeras, en amplias colecciones de "oráculos acerca de los paganos", destinadas a dar una visión del colapso del poderío mundial de los paganos como preparación previa a la restauración de Israel y al establecimiento de la soberanía de Yavé como rey <sup>104</sup>. Pero lo característico de la esperanza futura que aparece en el período tardío del Antiguo Testamento es un aspecto que, bajo el punto de vista de la razón humana, puede parecer irreal y fantástico: el hecho de que tal esperanza fuera el vehemente deseo de un pueblo que, pese a estar oprimido y pese a sus sufrimientos y anhelos, era profundamente consciente de su destino religioso. Ahora bien, es preciso destacar que, a lo largo de todo el período del Antiguo Testamento, la esperanza futura de los judíos mantuvo en gran medida un carácter mundano, nacional y político muy semejante al que tenía en el judaísmo primitivo.

<sup>104</sup> Is 13 - 23; 24,27; Jer 25; 46 - 51; Ez 25 - 32; 38s.

## Capítulo VI

### *LUGAR QUE OCUPA EL REY EN LA ESPERANZA FUTURA: EL MESIAS*

#### 1. Origen de la fe mesiánica

Para considerar la expectativa mesiánica del judaísmo temprano y las ideas relativas a ella, es necesario situarse dentro de la perspectiva de la esperanza de la restauración nacional (que es esencialmente mundana y política). Ya aludimos a este problema con anterioridad (p. 135).

Si hemos admitido que el Mesías es una figura política y escatológica, y, como tal, objeto de esperanza para el futuro, es evidente que existe una conexión entre esa figura y la esperanza futura en su totalidad. El Mesías es, sencillamente, el rey de ese reino futuro, nacional y religioso, que un día se establecerá gracias a la intervención milagrosa de Yavé. Nunca se ha objetado nada serio a esta definición formal. Significa, pues, que la fe mesiánica está por naturaleza vinculada a la esperanza de restauración de Israel.

Pero hemos visto que la esperanza futura característica de los judíos no existió como esperanza de restauración hasta que hubo una restauración que llevar a cabo. Se originó y se desarrolló después de la caída del estado. Por consiguiente, la esperanza mesiánica en sentido estricto surgió al mismo tiempo que la esperanza de restauración, y como parte integrante de ella. Ello está en perfecta concordancia con las fechas literarias de los oráculos mesiánicos genuinos (véase más arriba, c. II, 2). Igualmente vimos

que varias de las descripciones escatológicas culminan en la promesa del nuevo descendiente de David que ha de ser caudillo del reino restaurado.

El nexo histórico queda claramente destacado cuando recordamos lo sugerido en páginas anteriores sobre las situaciones históricas a que estaban vinculados los elementos aún por realizar en el ideal de realeza. Pasajes como Is 9,1-6; 11,1-9, o las palabras de Zacarías o de Ageo sobre Zorobabel, están muy cerca de ser expectativas "mesiánicas". Las situaciones son tiempos de dolor y de zozobra; pero la esperanza estaba alimentada por una fe en Yavé que buscaba al príncipe o gobernante a quien Yavé había designado para realizar el ideal, para ser el rey según el corazón de Yavé y portador de las promesas hechas a la dinastía y a la nación.

También vimos cómo prácticamente todos los pasajes del Antiguo Testamento que expresan la esperanza de un Mesías que aún ha de llegar surgieron en la situación que, para Israel, representaba la peor de todas las tristezas y castigos que habían afectado a la nación a lo largo de su historia de fatalidades, es decir, la destrucción del estado, la degradación de la casa real, la dispersión del pueblo y su sujeción a reyes extranjeros: el exilio y la Diáspora. Decir que el Mesías pertenece al futuro significa que es parte de la esperanza israelita para el futuro. La fe mesiánica es también la fe en la restauración del estado, de la nación y de la monarquía; ambas fes surgieron al mismo tiempo. Este punto quedará aún más claro cuando hablemos del descendiente de David. La restauración del estado significa la restauración de la monarquía.

La esperanza puesta en Zorobabel se redujo a nada. Las condiciones existentes después del retorno no constituyeron más que una débil realización de las gloriosas promesas del Deutero-Isaías. En adelante, la esperanza de restauración mira deliberadamente hacia un futuro aún lejano, y gradualmente desecha la conexión que existía con anterioridad entre la ideología relativa a la realeza y la experiencia empírica del culto. Hasta mucho más tarde, en una época turbulenta, no volvió a vincularse la esperanza de restauración a un personaje histórico concreto.

Por lo tanto, es principio fundamental para entender el contenido de las concepciones mesiánicas, que todo lo que se puede aplicar al ideal israelita de la realeza ha de aplicarse igualmente al Mesías, pero en grado todavía mayor. *El Mesías es la realización futura, escatológica, del ideal de realeza.*

El reino davídico restaurado era una concepción ideal fundada en la religión y penetrada por ella; mas en el pensamiento

del período primitivo era, sin embargo, “un reino de este mundo”, establecido, eso sí, por una portentosa intervención divina, pero a través de medios políticos y de las circunstancias históricas y políticas de la época. Se había de realizar totalmente dentro del curso “natural” de los hechos del mundo, dentro de la historia humana “natural”, que continuaría su carrera según las mismas “leyes” y “fuerzas” que antes. Estaba idealizado, embellecido y realzado (descrito como una utopía, que dirían los modernistas secularizados), de tal modo que la voluntad y el poder directivos de Dios, ocultos tras los hechos “naturales”, sobresalieran mucho más de lo que lo hacían en el sombrío presente. Mas no por ello dejaba de ser un “reino de este mundo”, como lo había sido el de David, e incluso la época de Moisés y de los patriarcas, pese a todas las intervenciones de Yavé.

Para Ageo y Zacarías, el futuro reino de Zorobabel es ambas cosas a la vez. Para el Deutero-Isaías, la restauración de Israel es el cumplimiento de las eternas promesas de fidelidad hechas a David. Desde el punto de vista religioso, Yavé es rey del reino restaurado; pero, en la perspectiva de la cotidiana realidad de la vida nacional y política, son los reyes ideales de la casa de David quienes de nuevo gobernarán al pueblo de Yavé.

Teniendo en cuenta todas estas cosas, no cabe duda de que la esperanza de un Mesías surgió como parte —y parte natural— de la esperanza hebrea de restauración. El Mesías es el rey ideal de la estirpe de David, que gobierna el restaurado reino de su antecesor tras haber sido sacada la nación de su degradación y liberada del dominio extranjero, y tras haber sido establecida la justicia, prevaleciendo nuevamente en el país la piedad y la virtud. La fe mesiánica se desarrolló, junto con la esperanza de restauración, a partir del anhelo por la futura realización del ideal monárquico.

Hemos de referirnos una vez más al aspecto de esperanza del ideal de la realeza. Este era de una clase tal, que cuando se le separó de su primitivo origen mitológico y se le asoció a una religión histórica que ponía el mayor énfasis en la actuación de Yavé en la historia (como pasaba en Israel), la realidad cotidiana no podía por menos de aportarle algo del carácter de un anhelo aún no realizado. Pero, aun en Israel, la esperanza y la fe siempre se ponían en el nuevo portador del ideal y en la nueva fiesta de la epifanía de Yavé, la cual, según se esperaba, mejoraría la situación. Antes de que el ideal de realeza pudiera convertirse en la esperanza de un futuro Mesías, era preciso que se separara de las posibilidades atribuidas a la siguiente fiesta y al siguiente rey, que nunca realizaban el ideal. Era necesario, primero, que el



abismo entre el ideal y la realidad se hiciera muy grande, y todos se percataran de él. Las condiciones existentes habían de llegar a ser tales, que no pareciera posible relacionar la realización del ideal con cualquier probabilidad razonable. Como siempre sucede, la fe no surge más que cuando se han agotado todas las posibilidades humanas. Tuvo que desarrollarse primero toda la historia de la monarquía. Había de verificarse una toma de conciencia general acerca del conflicto entre la cultura de la monarquía, por un lado, junto con las nuevas condiciones sociales de las que era, a la vez, síntoma y causa contribuyente, y, por el otro, los antiguos ideales del desierto, la vieja cultura ancestral y la antigua "justicia de Yavé", con su hermandad y su camaradería. Entonces, el anhelo de una futura realización concreta de los ideales podía surgir y tomar forma; el abismo entre el poderío y el honor de que se suponía al rey poseedor y merecedor para transmitirlos a su pueblo, y la modesta posición que realmente ocupaba en la política internacional del Oriente, quedaba gráficamente en evidencia. Las cosas habían de llegar a tal situación que no se viera futuro alguno para los representantes del linaje de David: aquellos que realmente detentaban el poder, y sus posibles sucesores, eran tales que ya no cabía poner la esperanza en la sucesión normal. En otras palabras, la fe mesiánica, en cuanto fe depositada en un futuro descendiente de David (un personaje puramente futuro) que restaurara la monarquía y devolviera la bendición a la dinastía, implica el colapso del estado y de la monarquía, así como una situación de dominio extranjero. La experiencia del desgajamiento tras la muerte de Salomón no explica adecuadamente el surgimiento de la esperanza y la fe mesiánicas. Pues, a pesar del rompimiento, los círculos dirigentes de Judá seguían considerando a la dinastía davídica y a sus representantes como los portadores de las promesas de la alianza, las señales auténticas del pacto de Yavé con su pueblo. El que ésta fuera la opinión general queda demostrado por el hecho de que, después de cada una de las pocas revoluciones palaciegas que tuvieron lugar en Jerusalén, el pueblo sentara en el trono al legítimo heredero de David. Son estos reyes históricos y reales del período que siguió a la separación quienes aparecen descritos en los salmos reales con todos los rasgos sobrehumanos del ideal de la realeza. Se consideraba la existente dinastía davídica como el elemento estable de la vida de la nación, la garantía del propio Yavé para todos los tiempos venideros<sup>1</sup>. Esta concepción acerca de la dinastía davídica no deja espacio para la esperanza de un

<sup>1</sup> Véase Pedersen, *Israel* III-IV, pp. 86ss.

rey futuro, ideal y concreto, un Mesías en sentido estricto, sino solamente en el sentido implícito en el elemento expectativo del propio ideal de realeza. No fue sino hasta el derrumbamiento de la monarquía davídica cuando este elemento de expectativa (implícito, desde un principio, en el ideal de la realeza) pudo desarrollarse y convertirse en una esperanza mesiánica, una fe en la vuelta del caído reino a su antiguo esplendor, bajo la égida de un rey que de verdad realizara el antiguo ideal monárquico en toda su plenitud.

Pero, junto al aspecto del gobierno de la nación por parte de Dios, a través de las peculiares experiencias históricas de la misma, existe otro elemento que es preciso poner de relieve: el carácter distintivo del yahvismo, su fe en la elección y en la alianza. Pues en él estaba implícito el germen de la fe en que Dios tenía un gran futuro reservado para su pueblo, y en que se realizarían las condiciones y circunstancias del ideal, correspondientes a las normas morales y a los deseos de los hombres justos y piadosos —y, por consiguiente, a la moral y la justicia yahvistas del antiguo Israel—, en resumidas cuentas, la fe en que las promesas de Dios son genuinas y que sus planes han de realizarse. Mas esta fe no es todavía ni escatología ni fe mesiánica, y no hay que confundirla con esta última. Pero es *fe*, una fe en los planes de Dios, en su voluntad y en su poder para alcanzar su objetivo; es la fe de donde surge la propia escatología y cuya esencia religiosa constituye.

## 2. El hijo de David

Concuerda con el carácter de la futura restauración del reino davídico el que su rey no sea un ser divino venido del cielo, sino *un hombre mortal del linaje de David*. Lo que anteriormente dijimos acerca del origen de la esperanza futura de los hebreos deja bien claro que Staerk, por ejemplo, está completamente equivocado al sostener que “la creencia del Antiguo Testamento en la venida de un salvador no se puede separar del aspecto escatológico, del cambio y la nueva creación del transcurso del mundo”<sup>2</sup>. En tanto en cuanto la escatología del Antiguo Testamento se ori-

<sup>2</sup> Véase Staerk, *Soter* I, p. 40. Lo dicho más arriba indica que no estoy de acuerdo, por lo que hace al Antiguo Testamento, con la tesis principal de este libro, y mis razones para ello. Cf. mis notas críticas en *N.T.T.* 45, 1944, p. 71 n. 1, p. 238 n. 47, p. 243 n. 161. El carácter de la presente obra no permite entrar en discusión de detalle ni llevar a cabo un estudio más amplio de la hipótesis de Staerk; pero se harán referencias ocasionales a ella.

ginó en la destrucción de la nación y se formó en torno a la esperanza de restauración, el Mesías es, en ese sentido, una figura política de este mundo y nada tiene que ver con un cambio en el transcurrir del mundo ni con una nueva creación escatológica. En tanto en cuanto la esperanza futura y la escatología tomaron elementos de la esperanza transmundana de una nueva creación y un nuevo mundo, y gradualmente se fueron ajustando a tal esperanza, la soberanía real de Yavé, y no del Mesías, se convierte, en ese sentido, en la idea central y concepción dominante. Tal como los especialistas lo vienen afirmando hace tiempo, esta concepción central hace que la figura del Mesías parezca superflua mientras se considere el asunto desde el punto de vista y la experiencia del judaísmo temprano. La idea acerca de la necesidad de una revelación divina efectuada a través de un mediador propiciatorio aún subyacía en la experiencia vital de los judíos y en la revelación de Dios que se les había llevado a comprender. La significación de la figura mesiánica se derivó, desde un principio, del aspecto nacional y político de la esperanza futura. No fue sino en una etapa posterior de la historia de la revelación (como consecuencia de nuevas experiencias humanas y divinas vividas por el pueblo de Dios en el curso de esa historia, y como resultado de la constante revelación preparatoria que esa misma historia representaba y promediaba) cuando el Mesías alcanzó la posición central y pasó a ser el salvador y mediador transmundo de un nuevo orden universal.

Como muchos pasajes lo demuestran<sup>3</sup>, en el Antiguo Testamento se consideraba al futuro rey ideal, el "Mesías", como un hijo de David, "un retoño del tronco de Jesé", descendiente del antiguo linaje betlemítico. También se observa, a veces, que la esperanza se depositaba directamente en un descendiente de David concreto y coetáneo. Es posible que Is 9 se refiera a un príncipe vivo, recién nacido, de la antigua dinastía. Pero, de cualquier modo, es evidente que Zacarías y Ageo ponen todas las esperanzas de un futuro ideal en un personaje histórico determinado, Zorobabel, nieto del rey Joaquín (I Par. 3,18s.). Ageo le promete que, una vez más (es decir, además de las insurrecciones que estallaron tras la muerte de Cambises), Yavé agitará el cielo, la tierra y todas las naciones, de tal modo que las riquezas de todos los pueblos se reunirán en el templo de Jerusalén como tributo; entonces, Yavé destruirá reinos y tronos y a todos aquellos que hasta ese momento han detentado el poder, y, en

<sup>3</sup> Is 11,1,10; 9,6; 16,5; 55,3s; Miq 5,1; Jer 17,25; 23,5; 33,17; 30,9; Ez 34,23s; 37,24s; Am 9,11.

su lugar, hará a su siervo elegido como anillo de sello en la mano de Dios, para que ejecute y lleve a efecto sobre la tierra los designios de Yavé (Ag 2,6s,21ss). Para Zacarías, el “siervo de Yavé, el Germen (refiriéndose al nombre de Zorobabel, “el germen de Babilonia”; véase más abajo, p. 179), es “el que ha de venir”, el Ungido, que siempre estará delante del Señor de toda la tierra (Zac 3,8; 4,14). Aun ahora, el profeta tiene dispuesta la corona que ha de ceñir las sienes del “Germen”; “con él todo germinará” y “se revestirá de majestad y se sentará y dominará en su trono” (Zac 6,10-13). El milagroso espíritu de Yavé allanará su camino y dominará todas las oposiciones; y, en señal de que todo esto sucederá, podrá completar la construcción del templo y poner en él la piedra de remate (Zac 4,6s; 6,12s). Entonces, las naciones paganas se someterán al hijo de David y a la supremacía israelita; “serán presa de los que fueron sus esclavos” (Zac 2,4,13; 6,8); “aquel día se unirán a Yavé muchas gentes, que serán mi pueblo” (Zac 2,15).

Puede ser que la promesa de Is 11,1ss acerca del “retoño que brotará del tronco de Jesé” corresponda al mismo período y se refiera al “Germen”, Zorobabel, o a uno de sus descendientes. Pero también puede tratarse, naturalmente, de una esperanza puramente futura.

Cuando Zacarías emplea el término “Germen” como título del rey ideal, se está refiriendo igualmente a un descendiente legítimo de la casa de David. *šemaḥ šedeḳ*, “el germen legítimo”, indica, en lengua fenicia, el heredero legítimo del trono, también elegido por la deidad<sup>4</sup>; y, en las inscripciones reales arameas del Norte de Siria, el *šedeḳ* del rey significa su derecho a la sucesión en el trono<sup>5</sup>. Que esta costumbre era bien conocida en Israel y en el judaísmo queda demostrado por las últimas profecías del libro de Jeremías (23,5s = 33,14-16), que hacen referencia a la profecía del *šemaḥ* de Zacarías y predicen la llegada de un *šemaḥ šaddiḳ*, un Germen legítimo para David; el adjetivo quiere decir “legítimo”, y también “recto”, “justo”. El profeta pone de relieve tanto las cualidades morales del futuro rey cuanto su legitimidad como heredero de David y de las prome-

<sup>4</sup> Véase Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* I, p. 422, n.º 2,11; Gressmann, *Der Messias*, pp. 253s. La misma idea yace en la referencia a Karit (el semi-dios, y antepasado real ugarítico) *špḥ lṭpn*, “el germen de Lṭpn (o sea, de “El”)” (II K I-II, 10; véase Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, p. 35).

<sup>5</sup> Véase Euler en *Z.A.W.* 56, 1938, pp. 277ss.

sas hechas a éste<sup>6</sup>. Por otra parte, no se hace en el Antiguo Testamento la menor alusión a que se considerara al Mesías como David en persona, vuelto al mundo de un modo maravilloso<sup>7</sup>. No concordaría con la mentalidad expresada en el Antiguo Testamento el retorno a la vida de un hombre desaparecido por muerte natural<sup>8</sup>. El Mesías es un descendiente de David, no el propio David en persona.

Es preciso tener en cuenta que en el Antiguo Testamento, y particularmente en sus partes más antiguas, el Mesías no es un ser sobrenatural venido del cielo. Es verdad que se le pinta con colores míticos, pero en tal descripción no hallamos más, sino más bien menos, del estilo mítico usual en la antigua concepción oriental de la realeza. Ya vimos cómo el sentido literal que dicha concepción pudo entrañar originalmente se atenuó en Israel, donde no se concebía la divinidad del rey como algo superior (ni, todavía, como algo inferior) a la adopción divina y dotación de poder de un hombre ordinario. El aspecto natural de la forma mítica se trasladó en Israel a la esfera personal y moral. El que el rey fuera, pese a sus facultades divinas, un hombre ordinario de este mundo, no se consideraba paradójico ni problemático. Esto es

<sup>6</sup> Widengren (*R.o.B.* 2, 1943, p. 61) halla en estas profecías el influjo de un antiguo mito oriental que identificaría al rey con el mítico árbol de la vida, un "brote", "tallo", "rama", del árbol divino del paraíso. No me parece que esta teoría acerca de una concepción mítica tenga un fundamento muy firme. Es difícil que sea digno de confianza un método filológico e histórico que combina todas las imágenes tendentes a presentar a una persona, o asemejarla a un "tallo", un "brote", pasando por alto si tal persona es dios o rey, o si el tallo está vivo o ha sido cortado. Además, la imagen está demasiado preparada, y se puede suponer que apareciera independientemente en los más variados contextos. Si siguiéramos el método de Widengren hasta su conclusión lógica, el sarmiento estéril de Juan 15,6 que "es echado fuera, como el sarmiento, y se seca" y se arroja por fin al fuego, podría tomarse por un vástago del antiguo rey mesiánico oriental; o los numerosos "grens" (ramas) y "kvists" (ramillas) —en Suecia son numerosos los apellidos que acaban en "gren" y "kvist"— que descansan en los cementerios suecos podrían considerarse como una prueba del influjo de la ideología real del antiguo Oriente sobre el luteranismo sueco y su hipotético culto a los muertos. No hay razón para pensar que Zacarías hiciera una alusión consciente a algún viejo mito oriental acerca de los reyes cuando discurrió su idea acerca del "Germen de Babilonia" como el Germen real con el cual "todo germinará". Véase también más abajo, p. 179.

<sup>7</sup> Como lo afirman Schmidt, en *Der Mythos vom wiederkkehrenden König im Alten Testament*, y Gressmann, en *Der Messias*, pp. 232ss. Véase también más abajo, pp. 178s.

<sup>8</sup> Cf. Job 7,7s,21; 10,21s; 14,7,12,14.

igualmente aplicable al Mesías, el rey futuro, tanto más cuanto no fue la más antigua y mítica forma cananea del concepto de realeza la que formó el trasfondo de la idea del rey futuro, cuando ésta surgió, sino la concepción vigente en el período tardío de la monarquía, o tras el final de ésta, cuando la influencia de los profetas, el señorío absoluto de Yavé y el creciente sentimiento de distanciamiento entre el hombre y Dios hubieron desplazado el elemento mítico del ideal de la realeza al plano moral.

Luego es un error decir que, en el Antiguo Testamento, se considere al Mesías como un “niño divino”, un ser “pre-existente” de la más remota antigüedad<sup>9</sup>. Pero, como más adelante lo veremos, es verdad que, en la medida en que la esperanza futura se convierte en escatología y se eleva al rey por encima de la esfera de la realidad empírica, se van incluyendo progresivamente rasgos míticos en la concepción de rey, de tal modo que el Mesías se acerca de nuevo al antiguo dios-rey oriental. Es el deseo de un socorredor sobrehumano, así como la comprensión creciente de la “índole diversa” del reino futuro y del carácter divinamente milagroso de su realización, lo que provoca esta “mitologización” y emerge en las promesas en las que ha dejado su marca. Más adelante trataremos de este punto con mayor detalle.

### 3. El nombre y los títulos del rey futuro

El nombre y los títulos que se aplican al rey futuro están en armonía con su carácter de descendiente de David. En el A.T., su nombre no es “Mesías”, sino *David*, o el hijo de David.

A veces se llama simplemente David a este rey de la era de la restauración<sup>10</sup>. Hay quien ha sostenido (v.g., Gressmann, Moore, Staerk, y otros) que los profetas se refieren aquí a un David resucitado o reencarnado, un David redivivo en persona. Ello es improbable. Tal idea no tendría paralelo en todo el pensamiento del Antiguo Testamento<sup>11</sup>, y sería tan original que, lógicamente, estos profetas la habrían destacado y comentado en caso de haber sido *eso* lo que ellos querían decir. Esto es evidente en Is 53, don-

<sup>9</sup> Como lo cree Staerk; véase el resumen de sus opiniones en *Soter* I, pp. 40s.

<sup>10</sup> Jer 30,9; Ez 34,23s; 37,24; Os 3,5.

<sup>11</sup> Moore (*Judaism* II, p. 326) se remite a la promesa de Malaquías de que Elías llegaría antes del fin de los tiempos. Pero existe una diferencia entre Elías y David. Elías no murió, sino que sigue viviendo en el cielo. David murió y fue sepultado, y “su carne vio la corrupción”, como Pedro dice en Act 2,29,31; cf. más arriba, p. 177, y n. 7.

de se anuncia, de hecho, un milagro único de resurrección de esta clase, si bien destacándolo el escritor, con todos sus recursos, como un suceso singular y sin precedentes. Ahora bien, era una antigua idea israelita el que el antepasado siguiera viviendo en sus descendientes. Es la "bendición" de David, su ser íntimo, su alma, su honor y su buena fortuna regios, lo que sus hijos heredan, al igual que los discípulos de los profetas heredan una porción más o menos grande del "espíritu" manifestado por sus maestros, como sucede con Eliseo y Elías (cf. 2 Re 2,9-15). Del mismo modo que se puede llamar al pueblo "Jacob" o "Abraham" (Miq 7,20) porque el "peso", el "alma", la bendición y la naturaleza de Abraham y Jacob continúan viviendo en él, también puede llamarse David a aquél que, en cualquier época, represente el linaje y la dignidad de David. En el Sal 132, la referencia concierne, sin lugar a dudas, al rey descendiente de David; pues el salmo ora por que Yavé conceda su gracia a este ungido "por amor de David, tu siervo", luego no se puede identificar aquí al "ungido" con "tu siervo David". Más tarde, sin embargo, en este mismo salmo, se llama David a este rey ungido. Ambas expresiones tienen entre sí un paralelismo sinónimo; y cuando se hace la promesa de que Yavé revestirá a "sus" (es decir, "de David") enemigos de ignominia, pero "brillara sobre él su diadema", el propio origen del salmo (intercesión con promesas) demuestra que, en realidad, "David" es aquí el rey coetáneo del linaje de David, aquel que, según este mismo salmo, desempeña la función de David en el drama religioso de la fiesta de la entronización. En los títulos de los salmos se emplea la expresión "para David" (así es como debe traducirse) en el sentido de "para uso del rey". Tal interpretación está, además, corroborada por el hecho de haberse encontrado el término *dawidum* = *dāwīd* en textos mesopotámicos de Mari, junto al Éufrates, como título de príncipes, empleado como nombre propio y en parte considerado como tal, al igual que Augusto, o, recíprocamente, César (véase más arriba, pp. 83s). "David", en cuanto nombre del Mesías, no significa sino "hijo de David".

También se emplea a veces el velado, aunque sugestivo, título de "Germen" (*šemah*)<sup>12</sup>. El profeta Zacarías es el primero en utilizar este término, que posteriormente aparece en un par de pasajes mesiánicos secundarios. Algunos especialistas sostienen que se trata propiamente de un viejo término mesiánico<sup>13</sup>,

<sup>12</sup> Zac 3,8; 6,12; Is 4,2; cf. Jer 23,5; 33,15. Véase Buda en *Biblica* 20, 1939, pp. 10ss.

<sup>13</sup> Así, por ejemplo, Horst en Robinson-Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, p. 223.

mas esto no es posible en una época en que no existía ninguna antigua idea mesiánica. Tampoco puede apoyarse esta teoría en ninguna antigua ideología oriental acerca de la realeza<sup>14</sup>. Pues, aunque se pueda comparar al dios de la vegetación que vuelve a la vida, y *posiblemente* al rey en cuanto representante litúrgico del dios, a un germen o un árbol que vuelve a germinar, esto es algo muy distinto a emplear el *vocablo* "Germen" referido al dios o al rey. El verdadero nexo entre la expresión y las promesas del profeta acerca de Zorobabel ("el Germen de Babilonia") como rey de Israel es tan evidente en Zacarías, y el empleo de alusiones veladas, en lugar de una proclamación pública y nominal, está tan íntimamente relacionado con la situación política, que apenas se puede dudar de que este juego de palabras fuera invento del propio Zacarías. A ello no es óbice el que fuera una antigua costumbre oriental llamar al rey "germen legítimo" del viejo árbol familiar (véase más arriba, pp. 176s). Posteriormente, los discípulos proféticos interpretaron este juego de palabras como una expresión referente al rey futuro de la restauración.

Dicha expresión indica, como anteriormente lo vimos (pp. 176s), la legitimidad del rey. Pero abarca algo más que eso. El propio Zacarías dice explícitamente lo que él sobreentendía al emplearla: "bajo su mando todo germinará". Cabe la posibilidad de que este nombre sugiera una relación con la idea del nuevo despertar de la naturaleza, como sucedía con el nombre del dios cananeo de la vegetación; pero el elemento ético también está presente. Cuando asimismo hallamos la variante *šemah šedaḳâh*, "el germen de justicia o equidad", ésta entraña ante todo lo que siempre fue un aspecto importante de la concepción del Antiguo Testamento acerca de la "equidad": la salvación, la ventura traída, restaurada y mantenida por el rey "justo", así como las cualidades éticas en que se funda su poder para conferir buena fortuna.

Solamente una vez recibe el rey un nombre expresivo del carácter y el origen de su dignidad real: "Yavé es nuestra justicia"; o sea, nuestro defensor y salvador justiciero (Jer 23,6). Volveremos a ocuparnos de esto más adelante (pp. 193ss).

#### 4. El hijo de David, señal de la restauración del linaje davídico

En la primitiva esperanza futura del Antiguo Testamento, el rey no es, realmente, ningún individuo concreto, el único que

<sup>14</sup> Como lo haría Widengren; *R.o.B.* 2, 1943, p. 61.



no tendrá sucesor. No se trata ahí del advenimiento de un mesías individual, sino de la restauración del reino davídico bajo el imperio de la casa de David. Vemos esto claramente en pasajes tales como Jer 17,25; 33,15ss; Is 55,3s; Am 9,11; Miq 4,8. Es “el tabernáculo abatido de David” lo que hay que levantar de nuevo. En Jer 17,19ss, un profeta indudablemente post-exílico habla *en plural* de “reyes y príncipes que se sientan sobre el trono de David”. Con respecto al “Germen justiciero” (aquel que “hará derecho y justicia sobre la tierra”) que Yavé hará brotar cuando el tiempo del castigo haya expirado y Él cumpla sus promesas hechas a Israel y a Judá, leemos que “no faltará a David un varón que se siente sobre el trono de la casa de Israel”. Así, pues, la dinastía siempre existirá y producirá “Gérmenes justicieros” para que reinen sobre el pueblo restaurado de Yavé. Es evidente que no se puede interpretar de otro modo lo anterior por la promesa análoga que se hace seguidamente a los sacerdotes, “los levitas”: “Y a los sacerdotes levitas no les faltará tampoco varón a mi servicio que ofrezca holocausto y queme la ofrenda y sacrifique todos los días” (Jer 33,14-18).

Cuando los desterrados hayan vuelto —dice el Deutero-Isaías— y se esté estableciendo el estado de felicidad, Yavé hará una nueva alianza con su pueblo:

Haré con vosotros un pacto sempiterno,  
el de las firmes misericordias de David <sup>15</sup>.  
De él he hecho un testimonio para las gentes,  
un jefe y maestro de los pueblos.  
(Is 55,3s)

Se describe aquí el pacto con David como *ḥasādīm ne'emānīm*, verdaderos actos de favor (E.VV. “firmes misericordias”), firmes promesas de gracia, significando que él y su dinastía reinarían sobre tribus y pueblos. Ahora, Yavé restablece este pacto con Israel. Ello no quiere decir, naturalmente, según algunos han entendido este pasaje, que la nación ocupe ahora el lugar de la dinastía y herede las promesas hechas a David, sino que tales promesas se han revalidado y hecho efectivas. Ahora, como siempre, David y su dinastía representan al pueblo; y, en David, la nación encuentra la expresión visible de su unidad, su encarnación y su salvaguardia. Las promesas hechas a David son el contenido fundamental del pacto con el pueblo. Este se confirma asimismo en

<sup>15</sup> *ḥasēdē dāwīd han-ne'emānīm*. Acerca del pacto con David, véase Pedersen, *Israel* III-IV, pp. 89ss, e Índice, s.v. “Covenant” (alianza); Rost en *T.L.Z.* 72, 1947, col. 129ss.

y a través de la alianza con David. El Antiguo Testamento no dice expresamente que la alianza con David sea idéntica a la del Sinaí, ni que la incluya o la continúe; mas la idea en sí está presente, y claramente aparece en la afirmación de que las promesas del pacto davídico son el contenido esencial de la alianza que Yavé hará ahora “con vosotros”, es decir, con los judíos. Lo mismo sucede en Jer 30,21s, donde se expone el resultado de la llegada del rey futuro con las mismas palabras empleadas para expresar, en otros lugares, el contenido de la alianza del Sinaí: “vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios”<sup>16</sup>. Así, pues, cuando Is 55,3s promete el restablecimiento del pacto davídico, su significación debe ser que la dinastía davídica (a la cual se refieren las promesas tanto como a David personalmente)<sup>17</sup>, como auténtica encarnación de Israel, será nuevamente la casa real y volverá a dominar, como antaño, a otras naciones. Es “el antiguo poderío, la realeza sobre Jerusalén”, lo que “volverá a la hija de Sión” cuando Sión tenga de nuevo un rey, cuando haya surgido un príncipe de la antigua dinastía de Belén, dice el libro de Miqueas (4,8; 5,1-3). La obra de Yavé, presagiada por el nacimiento del regio infante de que nos habla Is 9,1-6, es

Para dilatar el imperio  
y para una paz ilimitada  
sobre el trono de David  
y de su reino.

Se hace la misma predicción cuando se pone de relieve el hecho de que, en el reino restaurado (en contraste con el triste presente), el rey “saldrá de en medio de ella (o sea, de Jacob)” (Jer 30,21); Israel ya nunca más tendrá que obedecer a reyes extranjeros.

Uno de los rasgos distintivos de la visión y de la palabra proféticas es la expresión en forma concreta de la verdad general. La visión del profeta se fija en la primera figura en torno a la cual el restaurado reino davídico adquiere un contorno visible y concreto. Lo que le interesa a él y a su auditorio es el comienzo, la aurora de una nueva era; y, por lo tanto, el profeta describe al brillante precursor con quien todo comienza sin aludir al hecho manifiesto de que éste siempre será sucedido por descendientes de David igualmente brillantes. Pero, ocasionalmente, afirma que el rey en cuestión pertenece a una sucesión infinita de descendientes. En Jer 23,1-3, el profeta (también en este caso, sin duda,

<sup>16</sup> Ex 19,5s; Lev 26,12; Jer 24,7; 31,33; 32,38; Zac 8,8; Ez 11,20,36, 28; Os 2,25, etc.

<sup>17</sup> Véase 2 Sam 7; Sals 89,20ss; 132,11ss.

post-exílico) promete que Yavé “reunirá los restos de su rebaño de todas las tierras en que los ha dispersado”; y luego continúa —en contraste directo con los malos “pastores” que el pueblo ha tenido anteriormente y que “habéis dispersado mi grey, la habéis descarriado y no habéis cuidado de ella”—: “Y suscitaré sobre ellos pastores que los apacienten”, es decir, reyes que les gobiernen. En el Antiguo Testamento, como en general en todo el Oriente, es indudable que la figura del pastor representa al rey. De acuerdo con esto, el reino restaurado tendrá unos nuevos reyes mejores que los que les precedieron. Mas entonces se alza ante la mente del profeta el primero de este nuevo linaje de reyes, bajo cuyo gobierno se inaugurará la era de felicidad:

He aquí que vienen días —oráculo de Yavé—  
 en que yo suscitaré a David un vástago justo,  
 y reinará como rey prudentemente,  
 y hará derecho y justicia en la tierra.  
 En sus días será salvado Judá,  
 e Israel habitará confiadamente,  
 y el nombre con que le llamarán será éste:  
 “Yavé (es) nuestra justicia”.

Evidentemente, Zacarías no pensaba que Zorobabel sería inmortal, aun convirtiéndose en el “Mesías” del reino restaurado. Un miembro del círculo deutero-isaiano describe la felicidad del reino futuro, diciendo:

No habrá allí niño de pocos días,  
 ni viejo que no cumpla los suyos,  
 pues el más joven morirá a los cien años,  
 y no llegar a los cien años  
 será tenido por maldición  
 (Is 65,20)

Es, pues, indudable que no supone que los hombres hayan de ser inmortales en ese reino de felicidad; y debería estar igualmente claro que no exceptúa al rey.

Esto se ve confirmado por la idea —que a veces aparece en el judaísmo tardío en relación con el concepto de milenio— de que el Mesías morirá cuando acabe el milenio<sup>18</sup>. No se ha considerado esta idea tan digna de atención como realmente lo es desde el punto de vista del judaísmo tardío, para el cual el Mesías

<sup>18</sup> 2 Esd 7,28ss; cf. 12,34; 2 Bar 30, comparado con 29,3. Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 332.

ha pasado a ser "el Hijo del Hombre", un ser pre-existente, celestial y eterno. Mas precisamente porque esta idea está en desacuerdo con la óptica general del judaísmo tardío, debe ser antigua: reliquia de una concepción primitiva. Aparece, de hecho, como algo perfectamente natural e inteligible a la luz de la esperanza futura del judaísmo temprano, en el cual el Mesías es, simplemente, el primero de la línea sin fin de los descendientes de David que se irán sucediendo unos a otros en el trono del glorioso reino restaurado.

Luego el "Mesías" del judaísmo primitivo no es un individuo concreto. Es, en realidad, al igual que los reyes de los salmos reales, un símbolo. A través de él podemos discernir la línea completa de sucesores "mesiánicos" poseedores del mismo carácter ideal que el primer "Germen justiciero" del tronco de Jesé.

Es más, en los pasajes "mesiánicos" a que nos hemos referido, donde se aplica al Mesías el nombre de "David", tal expresión significa, como ya vimos, el hijo de David, o, más precisamente, todos los "David" que existirán en el feliz reino del futuro.

Todas las promesas del Antiguo Testamento dejan claro que el Mesías es, en realidad, un personaje de la realeza, un príncipe. Sería, pues, un abuso del término "Mesías" y una falsa representación del concepto del Antiguo Testamento acerca del futuro el referirse a un mesías "profético" o "sacerdotal" paralelo al mesías regio<sup>19</sup>. El último uso del término es particularmente equívoco y anti-histórico. En el programa teocrático de Ezequiel para el futuro, el "príncipe" es una figura de este mundo, demasiado insignificante y carente de importancia para poder despertar el menor interés en una consideración histórica de la esperanza contenida en el Antiguo Testamento acerca de un mesías. Se trata más bien de un ejemplo del indeterminado substituto concebido en aquellos círculos que ya no se interesaban por el Mesías como elemento de la esperanza futura (porque la idea del mismo se oponía demasiado a sus ideales teocráticos y sacerdotales, y a su anhelo de poder)<sup>20</sup>, o quizá, más exactamente, como parte de un programa religioso y político que hubiera existido igualmente en cualquier caso, con esperanza mesiánica o sin ella. El príncipe del libro de Ezequiel nada tiene que ver con la idea acerca del Mesías y no cabe en un estudio de la historia de este último. Así, pues, está perfectamente justificada la afirmación<sup>21</sup> de que Ezequiel 40-48 no

<sup>19</sup> Como lo hacen Gressmann (*Der Messias*) y Staerk (*Soter I*).

<sup>20</sup> Staerk parece estar de acuerdo con el segundo punto; véase *Soter I*, p. 41.

<sup>21</sup> Véase Procksch en *Z.A.W.* 58, 1940-1, p. 99.

se refiere a la era final, sino a un interregno histórico y a un príncipe tal cual realmente existía en el triste intervalo entre el retorno y el establecimiento del reino glorioso.

## 5. La soberanía regia del hijo de David y la soberanía regia de Yavé

El Mesías de la esperanza futura y de la escatología de los hebreos es, según lo hemos visto, una figura perteneciente al lado político y mundano de la esperanza de restauración y liberación, pero que se ha de entender, naturalmente, a la luz de la óptica religiosa general de los judíos, como sucede con todas las demás cosas importantes de la vida israelita. La religión y la política no eran dos esferas distintas, sino que se consideraba a la política como una consecuencia del lugar ocupado por el hombre en el mundo, según lo definía la religión. El hombre era creación y siervo de Dios, un miembro del orden de la creación que estaba totalmente determinado por Dios y dirigido por y en función de Dios.

Anteriormente (pp. 153-7) vimos que la noción fundamental de la esperanza judía de una futura restauración (incluso en su forma nacional y política) es la idea de la soberanía de Yavé como rey, "el reino de Dios"<sup>22</sup>. Todas las demás concepciones se agrupan en torno a esta idea central, a cuya luz ha de entenderse su conexión orgánica. Esto es aplicable al judaísmo hasta la actualidad. Que así sucedía igualmente en tiempos de Jesús queda demostrado, de un modo simplicísimo, por la síntesis que los evangelistas hacen del mensaje del maestro: "el gobierno regio de Dios está cercano".

En vista de esto, podría concluirse que existiera un conflicto entre esta noción central y la idea del reino del Mesías; y, de hecho, existía una tensión entre ambas. En el judaísmo tardío, tal tensión disminuye con la concepción de que el reino del Mesías es un interregno antes del advenimiento del reino de Dios (véase más abajo, pp. 301, 350, 353, 355).

En el período temprano, empero, la tensión no es tan aparente, precisamente porque, considerado desde el punto de vista religioso, el reino futuro es esencialmente el gobierno de Yavé como rey. Siempre que el punto de vista religioso predomina en tal concepción, la forma práctica y terrena del reino retrocede al trasfondo. Para el Deutero-Isaías, la imagen de la "aparición" y

<sup>22</sup> Véase *Ps.St.* II, pp. 220ss.

salvación gloriosas y soberanas de Yavé eclipsa todos los detalles concretos de la experiencia cotidiana. Sólo incidentalmente menciona que ello implica también el restablecimiento del imperio de la dinastía davídica en Israel: lo da por supuesto. Es a través del gloriosamente dotado rey, heredero de las promesas del pacto hecho con David, como Yavé ejercerá su gobierno soberano en la vida diaria del futuro <sup>23</sup>.

En la exposición del futuro de Israel, el rey es, naturalmente, la figura suprema que simboliza y expresa la restauración del reino en su vieja gloria sobre la base de la antigua alianza. El reino restaurado es, sin embargo, mucho más glorioso y seguro, porque en la monarquía, en la presencia constante de "David", a lo largo de los siglos, en el trono de Jerusalén, se da una expresión visible, renovada y concreta, a la elección de Israel y a su alianza, así como a todas las promesas y posibilidades que dicha elección y alianza entrañan. El reino futuro se funda precisamente en una renovación y cumplimiento de tal expresión concreta de la alianza, "las firmes promesas de favor hechas a David" (Is 55,3s).

El hijo de David es un elemento tan natural en la descripción del futuro que con frecuencia no se le menciona, asumiéndosele tácitamente. Así sucede, por ejemplo, en el pasaje del Deutero-Isaías al que nos acabamos de referir, relativo a la restauración del pacto davídico.

Resulta, sin embargo, curioso que se hagan relativamente pocas referencias al "Mesías" en las descripciones del Antiguo Testamento acerca de la salvación y el estado de felicidad. En esto, la actitud del Deutero-Isaías es realmente característica; incluso da el Antiguo título real israelita, "ungido de Yavé", a Ciro: al nuevo rey de Jerusalén sólo alude indirectamente. Todavía más curioso resulta el hecho de que prácticamente nunca se presente al rey futuro como restablecedor del reino. Solamente uno de los pasajes "mesiánicos" (Is 9,1-6) parece sobreentender que el rey recién nacido será un instrumento para liberarse del yugo de los opresores y destruir la tiranía. Mas es significativo que, aun aquí, sea Yavé ("Tú", v. 4) quien lleve a cabo estas cosas. La idea es proléptica: Tú lo has hecho; es decir, en principio, a través del

<sup>23</sup> Si tal es la clave de la afirmación de Engnell referente a que "Yavé y su ungido son uno solo" y que ello explica los dos aspectos del "mesianismo" (*Gamla testamentet* I, p. 146 n. 1), dicha afirmación no carece, en ese caso, de verdad. Pero es equívoca, puesto que está calculada para oscurecer ambos aspectos, que son, de todos modos, lo bastante distintos como para estar separados cronológicamente en el judaísmo tardío. Tal afirmación lleva a Riesenfeld a fundir ambos aspectos en uno solo (*Jésus transfiguré*, pp. 56s.).

nacimiento del rey-niño. Pero también puede querer decir que será el niño quien lo realice, de modo que se haga la luz sobre los que viven en una tierra de profundas tinieblas. Todos los demás pasajes afirman directamente, o bien dan a entender, sin decirlo claramente, que el propio Yavé es directamente responsable del establecimiento del futuro reino de felicidad, de la reunión de los dispersos y de todas las demás cosas relativas a ello <sup>24</sup>. En todos ellos se cita al rey solamente como soberano de un reino que ya ha sido establecido. Incluso en Is 9,1-6, la última palabra es que será “el celo de Yavé” el que “haga todo esto”.

Este hecho, aparentemente extraordinario, se explica por el carácter originalmente político del futuro rey. Siendo así que, para la mentalidad oriental, la existencia de un mando entraña la existencia de un rey (el sabio Agur se extraña de que las langostas puedan avanzar en ordenados escuadrones sin tener un rey: Prov 30,27), se menciona al rey futuro (o se le presupone tácitamente) como una de las mayores y más ilustres glorias del restaurado reino, pero, en general, se concibe el reino futuro, en el Antiguo Testamento, más bien en términos religiosos que políticos. Hemos visto que el punto de vista religioso va alcanzando un predominio progresivo, lo que implica un énfasis en la índole portentosa del reino. Este será establecido por una milagrosa intervención divina: será obra del propio Dios, no del hombre. Así lo vemos, con particular claridad, en el Deutero-Isaías, y aún más en los que le siguieron. La acción de Yavé es tan paradójica que incluso utiliza al pagano Ciro como instrumento “ungido” por Él para la restauración de Israel. Puesto que el reino es restaurado por un milagro de Yavé, apenas si se plantea el que el rey lo estableciera. El soberano es el mayor bien visible del reino futuro, la prueba constante de la fidelidad y presencia activa de Yavé, pero él no establece el reino.

Por lo que hemos visto, en la mentalidad de Israel y del Antiguo Testamento no existe oposición entre la soberanía regia de Yavé y la del Mesías, de igual modo que idealmente, no existe conflicto entre el gobierno soberano de Yavé y el de su hijo, el ungido, el rey terreno <sup>25</sup>. Si el rey es como debe ser, será el ins-

<sup>24</sup> Is 16,5; 55,3s; Jer 23,1-6; Ez 17,22-24; 34,23s; 37,22-5; Zac 9,9s.

<sup>25</sup> En Z.A.W. 54, 1936, pp. 168ss., Wolff presenta el problema no en términos del Antiguo Testamento, sino con un énfasis y un rigor propios de una interpretación cristiana del Mesías; y lo discute más en términos de teología dogmática que de crítica histórica. El aspecto principal de su conclusión es, desde luego, justo: que es la obra de Yavé la que se cumple a través del Mesías. Por otra parte, no existe justificación histórica para su idea de que el Mesías es una forma de la manifestación (*Erscheinungsform*) de Yavé (op. cit., p. 191).

trumento obediente, fiel, "recto" y henchido de poder que realice la voluntad de Yavé sobre la tierra y ejerza las funciones cotidianas del gobierno real divino. Lo mismo sucede con el rey futuro. En ninguna parte se ponen su dignidad y su poder tan de relieve como para amenazar el dominio exclusivo de Yavé o el monoteísmo del Antiguo Testamento.

Cabe, naturalmente, el que se haga hincapié en uno u otro de estos dos aspectos: el gobierno soberano de Yavé, o su realeza ejercida a través del rey futuro; mas nunca se considera a ambos como dos cosas diferentes. Cuando el Mesías aparece en primer plano es porque se alude a la vertiente nacional y política del reino futuro, o porque se quiere destacar el valor de tener un intermediario plenamente cualificado entre Yavé y su pueblo, como el rey-sacerdote de los tiempos primitivos (Jer 30,21; véase más abajo, pp. 259ss). Pero, cuanto más grande es la relevancia dada al punto de vista religioso, mayor es el énfasis puesto en la idea que se convirtió en foco y centro de la esperanza futura cuando el Deutero-Isaías adoptó la mitología de la entronización: Yavé es el soberano del reino futuro <sup>26</sup>. El es su fundador, el que dispone y gobierna ("juzga") en él. Tal es la visión general contenida en las descripciones del Antiguo Testamento acerca de las condiciones futuras (el tiempo final) y su realización, aun en las partes donde no se llama rey a Yavé explícitamente. Es Yavé quien ciega, endurece y destruye las potencias hostiles del mundo <sup>27</sup>; El es quien reunirá a su pueblo disperso en todas las tierras y reinos <sup>28</sup>; El es quien, en adelante, habitará en medio de su pueblo <sup>29</sup>, vigilando El mismo a los que gobiernan y juzgan <sup>30</sup>; y, para su propio pueblo, será sol, luz, muralla y defensa <sup>31</sup>.

En la medida en que se destaca el aspecto religioso de la esperanza futura, el rey ideal y terreno del linaje de David retrocede hacia el trasfondo y se sitúa detrás de Yavé. Desde el punto de vista de la idea religiosa que proporcionó el material necesario para el desarrollo concreto de la esperanza futura, podríamos sentirnos tentados de decir (como de hecho se ha dicho) que el Mesías es el *alter ego* o *Doppelgänger* de Yavé. Si con ello se pretende sugerir que el Mesías es un elemento ajeno al asunto, tal afirmación es errónea. El Mesías estuvo, desde un principio, asociado

<sup>26</sup> Is 52,7 (cf. 40,9-11); 43,15; 41,21; 44,6; 33,17,22; 24,23; Sof 3,15; Is 62,3; Zac 14,9,16s.

<sup>27</sup> Is 49,25s; 51,12ss; 52,12; 41,13; 49,16ss; 63,1ss; 66,15s; 31,5-9.

<sup>28</sup> Ez 34,12ss; 37,21; Is 49,10ss,22,25.

<sup>29</sup> Ez 37,27; Is 54,5; 60,14; 62,11; Sof 3,15.

<sup>30</sup> Ez 30,15ss; Is 33,21s.

<sup>31</sup> Is 30,19s; Zac 2,8s.



a la esperanza de restauración. Mas es verdad que cuando el aspecto puramente religioso predomina, el Mesías se retira hacia el fondo y allí permanece como un vestigio del aspecto mundano y político de la restauración. De ahí que hallemos al Mesías ausente de muchas descripciones relativas al reino futuro, sin ningún sentimiento de pérdida<sup>32</sup>. La figura del Mesías en el período temprano es, pues, la mejor ilustración de las dos fuentes de la esperanza futura hebrea, que es, por una parte, una esperanza natural, nacional y política basada en la religión, y por otra, la experiencia puramente religiosa de la entronización de Yavé y de su real gobierno, y la proyección de dicha experiencia sobre el futuro en cuanto evolución religiosa del contenido y fundamento de la esperanza<sup>33</sup>.

Así, pues, en la primitiva esperanza futura de los hebreos el Mesías no establece realmente el reino futuro, pero él es el rey davídico del Israel restaurado en la medida en que se le considere político y mundano. Sólo raramente se le mira como un instrumento de Yavé para aplastar al enemigo y establecer el estado de felicidad (Is 9,1ss; véase más arriba, pp. 113ss). Ello no quiere decir, claro está, que comúnmente se pensara que el Mesías *no* tomaría parte activa en el establecimiento del reino, sino solamente que no se daba gran importancia a este aspecto del real personaje. El mismo Yavé dominaba la escena, por lo que hace a la restauración, y toda la atención se dirigía a Él. Se *puede* tener, naturalmente, al descendiente de David por el instrumento que Yavé utilizará no sólo como gobernante y defensor por la fuerza de Yavé, sino también como el regio libertador que conducirá la campaña de Yavé contra sus enemigos. Pero, en conjunto, el papel pasivo desempeñado por el rey en el establecimiento del reino futuro es característico. Las palabras de Zacarías a Zorobabel (4,6) son un comentario idóneo a lo dicho: "No con ejército, no con fuerza (es decir, con fuerza humana), sino por mi espíritu (milagroso), dice Yavé". En términos generales, el rey futuro no entra en acción sino después de la restauración.

<sup>32</sup> Véase más abajo, pp. 367ss, debate más amplio acerca de este punto; cf. más arriba, p. 186).

<sup>33</sup> Este carácter dual no se expone con suficiente claridad en *Ps.St.* II, donde sólo se analiza el origen del *contenido* de la escatología (el gobierno soberano de Yavé sobre un mundo nuevamente creado). La obra no presta suficiente atención al aspecto político de la esperanza futura y al interrogante del trasfondo político en que se originó.

## 6. Las facultades, vocación y obra del rey futuro

Se considera al rey futuro dotado de *poderes y facultades divinos*, sobrehumanos, en por lo menos la misma medida que el rey histórico idealizado. Todo lo dicho anteriormente acerca del ideal de la realeza se aplica igualmente a él. Es sólo pura casualidad que no se mencione alguno de los rasgos, ya citados, en las relativamente poco numerosas sentencias “mesiánicas” del Antiguo Testamento.

Pero está tanto más justificado completar el retrato del rey futuro de acuerdo —por ejemplo— con el del rey de los salmos, cuanto estos mismos salmos y otros poemas y profecías similares acerca del rey fueron más tarde interpretados por el judaísmo como promesas del rey futuro o Mesías. Tenemos pruebas evidentes de ello en el círculo de los discípulos isaianos, particularmente en Is 32,1-8. Este pasaje no es realmente una profecía, sino un poema de sabiduría que expone la buena fortuna y la bendición de un país donde existe el tipo correcto de rey, que “reina en justicia”; y el poema da un ejemplo concreto de ese justo gobierno, indicando la suerte que tocará al “insensato” y la que corresponderá al “noble”. Se estima aquí al rey en términos del sólito ideal acerca de la realeza, según viene expuesto, más detalladamente, en las denominadas “últimas palabras de David” (2 Sam 23,1ss), pasaje que también se caracteriza por el estilo y el modo de pensamiento de la poesía de sabiduría<sup>34</sup>. En el círculo de los discípulos de Isaías, el poema Is 32, 1-8 se interpretó como una profecía acerca del rey futuro ideal, y con el tiempo se le unió a otras declaraciones, anteriores y posteriores, de Isaías y de los que le sucedieron. La primera línea, *hēn lešedek yimlok-melek*, “cuando el rey reine en justicia”, ha sido interpretada como una profecía: “He aquí que reinará un rey (o el rey) en justicia”. Con el tiempo, un poema como éste podía (o había de) ser interpretado de este modo, puesto que para entonces los judíos ya no tenían rey, tanto menos un rey justiciero; así, pues, las descripciones del rey ideal sólo podían entenderse como referidas a uno de los reyes idealizados del pasado (lo cual, prácticamente, se reduce a David), o al hijo de David, cuyo advenimiento tendría lugar en el futuro, cuando Israel fuera nuevamente una nación libre, piadosa y justa.

Otro ejemplo de interpretación “mesiánica” de profecías tem-

<sup>34</sup> Véase Mowinckel en Z.A.W. 45, 1927, pp. 30ss.

pranas es, quizá, el que hallamos en un pasaje del libro de Ezequiel (21,32): una sentencia amenazadora contra el príncipe de Judá, cuya tiara le será arrebatada, su corona arrojada al suelo y su reino reducido a un montón de ruinas “mientras no venga aquél a quien de derecho pertenece, y a él se las dará”. Es probable que este pasaje aluda al esperado descendiente legítimo de David (véase más arriba, pp. 175s), en contraste con los gobernantes y “príncipes” post-exílicos<sup>35</sup> que reinaban por merced de los reyes de Persia, mas no eran bien vistos por los profetas de la restauración. No obstante, también es probable que Ezequiel pensara, al pronunciar esta profecía, en otras más antiguas acerca de David, tales como el conocido pasaje del *šilōh* (Gen 49,10) y, en los cantos de Balam, la profecía acerca de la estrella de “Jacob” (véase más arriba, pp. 13s), interpretándolas como profecías referentes al advenimiento del hijo de David en la época de la restauración<sup>36</sup>.

Las descripciones del rey futuro se corresponden totalmente con el ideal de los salmos reales. El rey futuro es algo más que un simple humano. Tiene una *naturaleza divina*. Puede llamársele “héroe divino”, y su capacidad como “consejero” (es decir, gobernante y soberano) es “maravillosa” (Is 9,5). Así como se puede considerar al rey histórico como la encarnación de toda su dinastía, por lo cual los hombres le desean vida eterna (véase más arriba, pp. 72, 78s), del mismo modo puede recibir el recién nacido rey futuro la promesa del nombre honorífico de “Padre sempiterno” (Is 8,5), aquél que gobernará por siempre a su pueblo y a su país como un padre.

El origen de estas divinas cualidades no es una concepción o nacimiento sobrenaturales, sino el hecho de que “*el espíritu de Yavé reposa sobre él*”<sup>37</sup>. Al espíritu le acompañan todas las virtudes reales,

Espíritu de sabiduría y de inteligencia,  
espíritu de consejo y de fortaleza,  
espíritu de entendimiento  
y de temor de Yavé.  
(Is 11,2)

Estos dones carismáticos (por hacer uso de una expresión de

<sup>35</sup> Véase más arriba, p. 19 n. 18.

<sup>36</sup> Cf. Genesis Rabbah 28, sobre Gen 49,10: “*Šiloh es rey Mesías*”. Véase Weber, *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>, p. 356.

<sup>37</sup> Cf. Koch en *Biblica* 27, 1946, pp. 241ss.

la teología del Nuevo Testamento) del rey futuro son la fuente de todos sus poderes. El don del espíritu se manifiesta en poderes sobrenaturales físicos, intelectuales y morales<sup>38</sup>. En suma, podemos decir que el rey futuro "apacienta con la fortaleza de Yavé y con la majestad del nombre de Yavé, su Dios" (Miq 5,3). Basta su palabra y el soplo de sus labios para matar a los violentos y a los pérfidos (Is 11,4).

Gracias a esos dones, puede desplegar una fuerza sobrehumana y heroica como guerrero para *la defensa de la tierra y del pueblo* (Is 9, 5), ya que el judaísmo primitivo no consideraba la feliz era de la restauración libre de la necesidad de defenderse de la hostilidad y la envidia de los extranjeros (Miq 5,3s). Ocasionalmente aparece la idea de que es este "Mesías" quien romperá el yugo de los opresores y libertará a Israel; de cualquier modo, la promesa del nacimiento del regio infante asocia la liberación con la venida al mundo del niño portentoso, aun cuando también en este caso sea Yavé quien rompa el yugo y el mando del opresor. Esto ya lo ha realizado Yavé, idealmente, en el momento del nacimiento del niño; y, por consiguiente, el profeta ya oye, en espíritu, las manifestaciones de júbilo de las celebraciones en honor del regio niño, previendo la celebración triunfal del día en que se cumpla la profecía implícita en su nacimiento.

En cuanto héroe victorioso y divino, el rey asegura *la paz* para su pueblo. Aludiendo a la pesada bota de los ejércitos asirios, el profeta promete que todo el equipo militar del opresor, las ruidosas botas de los soldados y sus ensangrentadas vestimentas serán pasto del fuego (Is 9,4; véase más arriba, p. 115). El rey "será la paz" (Miq 5,4). Es el "príncipe de la paz"; y uno de los profetas tardíos le ve entrar en la ciudad como un príncipe de paz, montado en un pollino hijo de asna. Así, garantiza la paz para el futuro:

Extirpará los carros de Efraím  
y los caballos en Jerusalén,  
y será roto el arco de guerra  
y promulgará a las gentes la paz.  
(Zac 9,10, leyendo la primera  
palabra como *wehikrít*)

<sup>38</sup> Staerk recalca esto convenientemente en *Soter* I, pp. 3s. Pero ni este rasgo ni el otro que Staerk destaca en el mismo sentido (la íntima relación del rey futuro con Dios) dan pie para concluir que el rey tenga "*por lo tanto*" (!) las características que el mito atribuye al *Urmensch*, y sea "por consiguiente, él mismo, por ser el que trae el paraíso, el *Urmensch* reaparecido". Véase más arriba, pp. 63, 91.

Por el contexto, según el cual el rey suprimirá la guerra y los instrumentos guerreros de Israel, destruyendo a los jefes beligerantes por su poder, queda claro que el pollino que monta no es simplemente un animal de paz frente a un caballo de guerra. El asno o mula es la montura de los antiguos reyes (véase Jue 5,10; 10,4, etc.). Reaparece aquí un antiguo rasgo de la ideología real que se refleja en el culto del primitivo período cananeo. En los textos rituales de Ugarit, el dios-rey "salvador" Dan'il, que trae la bendición de la fertilidad y la justicia para las viudas y los huérfanos, llega a lomos de un asno ensillado<sup>39</sup>. Luego existe un arcaísmo consciente en la alusión del profeta al rey salvador. El rey futuro es rey de la paz porque tiene el poder necesario para suprimir la guerra y a los beligerantes.

Pero la "paz" (*šālôm*) a la que el profeta se refiere aquí abarca un ámbito mayor que el de la simple prevención de la guerra y la victoria sobre los enemigos. El término también comprende toda la buena fortuna y el bienestar, la tranquilidad y la seguridad, el orden y la moralidad de la nación, camaradería ("integridad") y hermandad, en una palabra, todo aquello que signifique bienestar material y unas condiciones sociales y morales perfectas. Este bienestar externo e interno se describe, una y otra vez, cuando "será el renuevo de Yavé gloria y ornato, y el fruto de la tierra, grandeza y honra de los que de Israel quedaren" (Is 4,2)<sup>40</sup>.

En sus días será salvado Judá,  
e Israel habitará con fiadamente,  
y el nombre con que le llamarán será éste:  
"Yavé (es) nuestra justicia"  
(Jer 23,6)

"Salvación", o, más bien, "anchura, espaciosidad" (*yēša'*), significa aquí no sólo liberación, preservación y victoria guerrera, sino también todo tipo de bienestar, buena fortuna y condiciones ideales. Las palabras "justo" y "equidad" (*šedek*, *šedākāh*) sugieren ese mismo bienestar y favorables condiciones internas y externas; y en el pasaje recién citado, "justicia" entraña el "derecho y buena fortuna" que con tanta frecuencia se vinculan al reinado del monarca futuro<sup>41</sup>. En resumen, será una "luz" para su pueblo, que durante tanto tiempo ha vivido en tinieblas (Is 9,1).

<sup>39</sup> Véase Engnell, *Divine Kingship*, p. 141, y referencias.

<sup>40</sup> Con la concepción de rey como "el Germen de Yavé", cf. el rey Karit en cuanto "Germen" del Dios "El"; véase más arriba, p. 176, n. 4.

<sup>41</sup> Cf. Is 9,5 (*šālôm*); 16,5; 32,2; Jer 17,25ss; 23,4-6; 33,15; Ez 17,23; 34,25ss; 37,25ss; Miq 5,3s; Zac 9,9.

Esta prosperidad material, que en Israel se concebía como el resultado de la bendición inherente a la persona del rey, se expone en el libro de Ezequiel (34,23ss) de la siguiente manera: "Susitaré para ellas un pastor único, que las apacentará...; y yo, Yavé, seré su Dios... Haré con ellas alianza de paz, haré desaparecer de la tierra las fieras, y andarán tranquilas por el desierto y se reposarán en la selva. Haré de ellas y de los alrededores de mi collado una bendición. Mandaré a su tiempo las lluvias, lluvias de bendición. Darán sus frutos los árboles del campo, y la tierra los suyos. Habitarán en su tierra en seguridad... No serán ya más presa de las gentes, no las devorarán las fieras del campo, sino que habitarán en seguridad, sin que nadie las espante".

También es digno de mención el hecho de que, en ocasiones, se haga explícitamente hincapié en que esta buena fortuna será la suerte del Israel unido, es decir, de la unión de los dos reinos que antaño fueron uno solo bajo el cetro de David (Ez 37,22; Jer 23,9).

La soberanía del rey futuro se extenderá, como la de David, sobre otras naciones extranjeras y distantes. A veces, al igual que el salmista, el profeta tiene la visión de un imperio universal:

Y será de mar a mar su señorío  
y desde el río hasta los  
confines de la tierra <sup>42</sup>.

Tal es la antigua fraseología que, en realidad, deriva del estilo real babilónico: desde el océano del Este hasta el del Oeste, sobre la circunferencia de la tierra, y desde el Río (o sea, el Eufrates), situado en su centro, hasta sus más lejanos confines, rodeando así el mundo. Gentes de todas las naciones vendrán a rendir homenaje al rey, y al Dios que le dio su poder <sup>43</sup>. Él será el esplendor y la gloria de su pueblo, y una divisa a la que se acogerán las naciones (Is 4,2; 11,10).

Todo ello se realizará no menos por el renombre de su recto gobierno, deparador de buena fortuna. Este es el aspecto que más se destaca en la obra del Mesías. En una palabra, su tarea en el reino futuro será la de "juzgar" al pueblo de Yavé. Ello significa defenderlo de todo ataque o intrusión, rechazando al enemigo cuando se atreva a avanzar, y gobernar el territorio con justicia y equidad, deparando así buena fortuna y bienandanza al pueblo. Quizá sea este aspecto ético, después de todo, el rasgo más no-

<sup>42</sup> Zac 9,10; cf. Sal 72,8. Véase asimismo Is 55,4; Ez 17,23; Am 9,12; Miq 5,3.

<sup>43</sup> Is 11,10; Ez 37,28; Miq 5,3; cf. Is 55,22ss; 48,9,11; 2,2s.

table del retrato del rey futuro. Cuando se declara que él restablece y echa los cimientos del reino davídico “en el derecho y en la justicia” (Is 9,6), el contexto demuestra que sigue haciéndose el mayor hincapié en el poder victorioso (*šedek*, equidad) por medio del cual el rey gana para su pueblo “justicia” y “salvación”. Mas el aspecto ético y social de la “equidad” está patente en la promesa acerca del Germen que brota del tronco de Jesé:

No juzgará por vista de ojos,  
ni argüirá por oídas de oídos,  
sino que juzgará en justicia al pobre  
y en equidad a los humildes de la tierra.  
Y herirá al tirano con la vara de su boca,  
y con el sople de sus labios matará al impío.  
La justicia será el cinturón de sus lomos,  
y la fidelidad el ceñidor de su cintura.  
(Is 11,3-5, leyendo *‘ārīš*  
por *‘ereš* en el v. 4)

Lo anterior aparece una y otra vez <sup>44</sup>. Se contrasta la justicia de los reyes futuros, como “buenos pastores”, con la injusticia y el mal gobierno de los reyes históricos (Jer 23,4). La tradición pone en boca de Jeremías una sentencia que manifiestamente alude al último y lastimoso rey de Judá (Zedequías, “Yavé es mi justicia”), y vaticina el nombre que el rey futuro se merecerá gracias a su gobierno justo y próspero: *Yahweh šidkēnū*, “Yavé nuestra justicia” (Jer 23,4ss).

Además, su gobierno *revitalizará moralmente* el territorio. El mismo pasaje de Jeremías que acabamos de citar dice que, en virtud de sus dotes divinas, “reinará prudentemente y alcanzará su fin” (*hiškîl*, Jer 23,5): cada hobre cumplirá con su deber en el lugar apropiado para él y será una bendición para la comunidad entera (Is 32, 3-8). Mas éste es sólo uno de los aspectos de la *revitalización religiosa* que sobrevendrá cuando Yavé haga un “pacto de paz”, una “alianza eterna” con el pueblo, cuando se convierta en su Dios, y “David”, su rey, y las gentes obedezcan las leyes de Yavé y observen sus estatutos <sup>45</sup>. Este aspecto religioso de las condiciones del reino futuro destaca en el pasaje de Ezequiel de donde se ha tomado la citada fraseología (Ez 37,24ss): “... pondré mi santuario en medio de ellos por los siglos. Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. Y sabrán las gentes que yo, Yavé, santifico a Israel”.

<sup>44</sup> Véase Is 9,6; 16,5,32,1; Jer 23,4s; 33,15; Ez 34,22s; Zac 9,9.

<sup>45</sup> Ez 37,24; cf. también Jer 23,6,30,9,21s; 33,16.

Entonces, el rey piadoso y justo de la propia dinastía de Israel será el sacerdote auténtico y legítimo, mediador entre el pueblo y Dios; y el pacto del Sinaí volverá a ser realidad <sup>46</sup>. En la promesa a Jacob del pasaje Jer 30,21s, el profeta (no Jeremías, sino un profeta post-exílico) dice:

Y su jefe saldrá de ella misma,  
de en medio de ella saldrá su soberano,  
y yo le haré acercarse  
y se allegará a mí...  
Y vosotros seréis mi pueblo (como antaño),  
y yo seré (nuevamente) vuestro Dios.

Hallamos aquí una íntima relación entre la función sacerdotal del rey y el establecimiento de la nueva alianza. Las palabras acerca de que Israel es el pueblo de Yavé y Este su Dios se usaban comúnmente en las partes más tempranas del Antiguo Testamento para expresar lo que la elección y la alianza entrañaban. La idea del pasaje es que, cuando se haya formulado entre Israel y Yavé un nuevo pacto en la era de la restauración, éste funcionará normalmente, porque el pueblo una vez más tendrá un rey legítimo de su propia dinastía (por el contrario de los príncipes extranjeros del presente), un rey a quien Yavé permitirá acercarse a Él para que realice el servicio sacerdotal de mediador, dirigente del culto, intercesor, transmisor de bendición y, muy probablemente, de revelaciones. La gran importancia que esta idea tenía para el judaísmo puede verse en una añadidura hecha al texto de la sentencia, tal cual fue transmitido, acerca del papel desempeñado por el rey futuro como mediador sacerdotal, haciendo hincapié en que ningún hombre común osaría asumirlo <sup>47</sup>. Cuando Israel nuevamente tenga un mediador así para su expiación, no volverán a cometerse fechorías ni injusticias, pues “estará llena la tierra del conocimiento de Yavé” (Is 11,9; véase más arriba, p. 150).

Observamos aquí un importante rasgo característico de las facultades del rey futuro: su *conocimiento de Dios*, *da'at 'elōhîm*. Ello significa simplemente que vive en una relación constante y personal con Dios, derivando de tal intimidad sus poderes, sus objetivos y la naturaleza misma de su ser <sup>48</sup>. En la profecía que acabamos de citar, este “conocimiento de Dios” que es, a la vez, la suma y fuente de todo lo demás, demuestra que el retrato del

<sup>46</sup> Jer 30,21s. Véase más arriba, p. 180 y n. 15.

<sup>47</sup> Jer 30,21; véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, p. 392.

<sup>48</sup> Véase Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes*, pp. 6ss.



rey futuro estaba enormemente influido por el espíritu de los grandes profetas. El conocimiento de Dios, la unión inmediata con Él y el entendimiento de su naturaleza y de su voluntad, es, junto al deseo de conformarse a la voluntad divina y expresarlo en los actos, la fuente de toda virtud y bendición: es la verdadera corona del rey futuro.

Es de la profecía de donde se ha extraído ese rasgo del retrato del Mesías, y no, como algunos lo han sostenido, de alguna concepción mítica del *Urmensch* o de antiguas ideas relativas a la realeza sacra<sup>49</sup>. Así es, aunque el énfasis profético puesto en el conocimiento de Dios como virtud fundamental del rey pueda haber tenido algún nexo con anteriores ideas acerca del rey en cuanto poseedor de un "conocimiento sagrado de Dios", es decir, en cuanto custodio del oráculo sacro y ritual. También se exige que el rey conozca a Yavé; pero en la concepción oriental acerca del rey se hace mayor hincapié en el conocimiento (o sea, elección) que la deidad tiene del rey. En Israel, el conocimiento de Yavé se fue considerando progresivamente como función especial del sacerdote y del profeta, en particular de este último<sup>50</sup>. Fueron los profetas quienes promovieron la idea de que el conocimiento de Dios fuera la exigencia primordial del rey, de la nación y de cada individuo del pueblo<sup>51</sup>; y de los profetas se tomó como un rasgo fundamental del retrato del rey futuro.

## 7. Elementos míticos contenidos en la concepción del rey

Lo que acabamos de decir no significa, desde luego, que no existan elementos míticos en la concepción del judaísmo primitivo acerca del rey futuro, ni tampoco entraña una estimación despreciativa de lo mítico, como si hubiera que proteger de elementos míticos las ideas del Antiguo Testamento. El pensamiento y el lenguaje del Antiguo Testamento son impensables si se les aparta del pensamiento y el lenguaje míticos. La concepción acerca del rey y la ideología real eran míticas en todo el antiguo Oriente. Es normal que se espere hallar elementos míticos en el concepto del rey futuro, como modo natural de expresar sus facultades y poder divinos. Generalmente sólo se puede hablar de lo sobrehumano en el lenguaje metafórico y figurado del mito.

Así, pues, ni que decir tiene que todos los rasgos míticos que

<sup>49</sup> En contra de Staerk, *Soter* I, p. 3.

<sup>51</sup> Op. cit., pp. 8,35ss.

<sup>50</sup> Véase Mowinkel, *Die Erkenntnis Gottes*, pp. 9ss.

anteriormente correspondían al concepto de rey, fueron trasladados al Mesías (el rey futuro), y, hasta cierto punto, se hicieron aún más notables, revitalizándose, según parece, a medida que el rey futuro iba distanciándose de la prosaica realidad de cada día. Entonces, el aspecto sobrehumano, portentoso, divino, alcanzó mayor relieve que en el gobernante sacro y mundano.

Así lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que el profeta utilice deliberadamente elementos de los antiguos mitos para describir al rey futuro. Ahora bien, no se trata, en general, de rasgos nuevos, sino de viejas concepciones que en el pasado se asociaban al concepto de rey. Nos referiremos aquí simplemente a unas cuantas sentencias proféticas que muestran la influencia del mito referente al paraíso y la era primitiva, y del que concierne al portentoso nacimiento del niño divino.

La idea acerca de *condiciones paradisíacas* y de *paz entre los animales* aparece en el pasaje de Isaías que precede inmediatamente al anteriormente citado:

Habitará el lobo con el cordero,  
y el leopardo se acostará con el cabrito,  
y comerán juntos el becerro y el león,  
y el niño pequeño los pastoreará.  
La vaca pacerá con la osa,  
y las crías de ambas se echarán juntas.  
El niño de teta jugará  
junto a la hura del áspid,  
y el recién destetado meterá la mano  
en la caverna del basilisco.  
(Is 11,6-8) <sup>52</sup>

La idea que yace en esta descripción es, según parece, que el rey ideal corresponde al rey del paraíso de los viejos mitos, aunque no aparezca en ningún otro lugar del Antiguo Testamento un mito análogo acerca del rey del paraíso. Cuando llegue el verdadero rey, el paraíso será restaurado. No se afirma claramente que se identifique al rey con el *Urmensch*, pero cabría decir que tenemos aquí una prueba de que la ideología real estaba a veces influida por el concepto del rey del paraíso o *Urmensch* <sup>53</sup>. Naturalmente, tal influjo no indica en modo alguno cuál sea el origen del ideal acerca de la realeza.

En tales promesas relativas al rey ideal hallamos igualmente

<sup>52</sup> Leyendo *yir'û* por *ûmerî* en el v. 6, *titrâ'ênâh* por *tir'ênâh* en el v. 7, y omitiendo *we'aryeh kabbākār yō'kal teben* como glosa en el v. 7.

<sup>53</sup> Véase más arriba, pp. 63, 90; cf. más abajo, pp. 202, 418.

la idea del *carácter divino* del rey y antiguas expresiones de la misma. Uno de los nombres que se aplican al regío infante en Is 9 es *'abî'ad*, traducido generalmente por "Padre sempiterno"<sup>54</sup>. Esto recuerda, naturalmente, el antiguo título cananeo del dios supremo "El", "Padre de los Años" (*'ab šnm*)<sup>55</sup>, y el título egipcio del dios creador Ptah, "Señor de los Años", "Señor de la Eternidad"<sup>56</sup>. En todas estas expresiones yace, indudablemente, la misma idea. El hecho de que "perpetuidad" sea aquí símbolo de "años" demuestra que no se trata de nuestra concepción de "eternidad", abstracta e independiente del tiempo, sino que *'ad*, al igual que el vocablo usual *'ôlām*, significa aquí "el tiempo" con todo su contenido: todo lo que en él sucede desde el principio hasta el insondable futuro<sup>57</sup>. El Dios creador es señor y autor de todo lo que ocurre durante este tiempo sin fin. El profeta confiere el mismo título honorífico al real niño. Cuando sea rey, demostrará ser el benéfico señor y autor de la era de felicidad y de su glorioso progreso. Es un título que en realidad corresponde al dios que recupera y ejerce su dominio sobre el mundo. Cuando se le aplica al rey, es evidente que se emplea en un sentido modificado. Quizá se pueda traducir el significado de la expresión por "continua providencia"; y, desde luego, sólo en nombre de Yavé y gracias al poder de Éste puede el rey ser tal "providencia" (véase más arriba, pp. 117s).

Existen asimismo otros pasajes en los cuales la idea de la fertilidad del paraíso y la paz entre los animales influyó en las descripciones relativas al gobierno del rey futuro<sup>58</sup>.

Otros elementos míticos aparecen en el concepto de Mesías. Cuando se interpreta la sentencia de Is 9,1-6 como referente al rey futuro, se hace que la idea del *nacimiento del nuevo dios del sol y de la vida*, y de su victoriosa invasión de los infiernos para resucitar a los muertos, refleje la situación coetánea para expresar la obra de salvación del rey futuro.

También la interpretación mesiánica de la *profecía de Emmanuel* significó un nuevo flujo de rasgos míticos procedentes de la antigua ideología real. Los discípulos de Isaías que reunieron y or-

<sup>54</sup> Literalmente: "padre de la perpetuidad", comúnmente considerado como un genitivo atributivo.

<sup>55</sup> A I 8; B IV 24; véase H. Bauer en Z.A.W. 51, 1933, p. 82 (cf. 53, 1935, pp. 54ss). La traducción "Padre de los Años" ha recibido impugnaciones; véase Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, p. 30 n. 4.

<sup>56</sup> Véase Frankfort, *Kingship*, p. 32.

<sup>57</sup> Acerca del concepto hebreo de eternidad y tiempo véase Pedersen, *Israel I-II*, pp. 487ss; cf. más arriba, pp. 116s.

<sup>58</sup> Ez 34,25s; cf. Am 9,13, y más abajo, pp. 293, 300; cf. 418.

denaron la tradición <sup>59</sup> de las sentencias manifestadas por su maestro durante la guerra siro-efraimita <sup>60</sup> ya consideraban la profecía de Emmanuel como relativa al maravilloso rey del futuro. Al poner la promesa referente al regio niño del linaje de David inmediatamente después de las sentencias proferidas por Isaías en ese período <sup>61</sup>, pretendían aducir un nexo entre ambas profecías: en el nacimiento del real niño veían ellos el cumplimiento de la profecía de Emmanuel. Por consiguiente, "Emmanuel" deja de ser una simple señal, y el énfasis ya no recae sobre su nacimiento, como en Isaías. Se convierte en el rey futuro que un día vendrá a gobernar el reino restaurado, pudiendo ser, además, el instrumento de Yavé para librar a Israel de sus enemigos y establecer el reino, como lo anuncia la profecía referente al nacimiento del niño, en Is 9,1-6. También "la joven" vuelve al mundo sobrenatural del mito, al cual originariamente pertenecía. Quizá contribuyó a esta interpretación la nota de misterio que lleva en sí la profecía. Es, pues, muy probable que los discípulos más posteriores de Isaías, responsables de la tradición, consideraran el nacimiento del niño como algo más o menos análogo a los varios relatos míticos acerca de maravillosos príncipes divinos, con los cuales estaban en cierto modo familiarizados. El propio Antiguo Testamento da a conocer portentosos nacimientos acaecidos gracias al poder milagroso de Yavé. Existen, por ejemplo, varias narraciones relativas a mujeres estériles o ancianas que alumbraron niños por el poder milagroso de Yavé, contra cualquier expectativa o probabilidad natural: Sara, Ana, la mujer de Manué, e Isabel <sup>62</sup>. Del hijo de la mujer de Manué, Sansón, se dice explícitamente que fue una persona santa, "consagrada a Dios", un *nāzîr* desde su concepción en el vientre de la madre (Jue 13,5); y cuando se nos dice que "comenzó a mostrarse en él el espíritu de Yavé" en su primera juventud (Jue 13,25), es posible que los narradores pensarán que era un hombre sagrado a causa del don del espíritu recibido cuando aún estaba en el vientre materno. En el pensamiento hebreo era el *rûah* de Yavé, su espíritu o sople, el instrumento de su obra creadora, gracias al cual nacían y

<sup>59</sup> Acerca de la recopilación y transmisión de las sentencias proféticas por los discípulos de los profetas, véase Mowinckel en *N.T.T.* 43, 1942; cf. *Z.A.W.* 49, 1931, pp. 244s.; Birkeland, *Zum hebräischen Traditions-wesen*.

<sup>60</sup> Sobre el "testimonio" de Isaías en 6,1-9,6, véase Budde, *Jesajas Erleben: Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten* (Kap. 6,1-9,6); Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, pp. 64ss.

<sup>61</sup> La conclusión del propio Isaías a la recopilación es 8,16-19, 20b-23a.

<sup>62</sup> Gen 18; 1 Sam 1; Jue 13,2ss; Lc 1.

vivían las nuevas generaciones de la tierra (Cf. Sal 104,30). La nota de misterio de la profecía de Emmanuel, y el hecho de que no se mencione al padre, sino a la madre, pudo sugerir la idea — y es casi indudable el que así fuera — de que el nacimiento de este hijo de David fuera una obra especialmente portentosa del poder de Yavé, al menos tan maravillosa como el alumbramiento de Isaac, Samuel o Sansón.

La profecía acerca del príncipe procedente de Belén que llamamos en Miq 5,1-3 (en cuyo pasaje se hace también alusión a que el rey “se eleva” como el sol) parece asimismo sugerir que el rey futuro nacería de un modo portentoso. Se dice:

Sus orígenes serán de antiguo,  
de días de muy remota  
antigüedad <su salida> <sup>63</sup>

Y así, el significado de tal afirmación es, probablemente, que el antepasado vuelve a ser creado en él, por decirlo así, de un modo maravilloso. El rey futuro realiza todo lo que la dinastía era en sus orígenes (para la antigua mentalidad oriental, cada cosa era más auténtica y mejor en su origen). El infortunio de la nación, dice el texto, durará solamente hasta el nacimiento de este hijo de David:

Por eso los entregará hasta el tiempo  
en que la que ha de parir parirá.

Entonces, Yavé pondrá fin al exilio y la dispersión, permitirá el retorno de los hermanos dispersos del rey, y establecerá el glorioso reino donde el que ha de nacer reinará por el poder de Yavé. De nuevo es a la madre a quien se cita, “la que ha de parir”, y no al padre; y una vez más es el nacimiento del niño, y no cualquier acto de liberación por él realizado, lo que, en sí, representa el momento decisivo para el cambio de suerte del pueblo. Es casi indudable que el profeta se refiere aquí a ideas análogas a las que yacen en la profecía de Emmanuel, y, hasta cierto punto, en Is 9,1-6. Mas aquí han sido transferidas, evidentemente, al “Mesías”, a fin de poner de relieve el elemento milagroso de su persona y el hecho de que su nacimiento mismo inaugure una nueva era. No es imposible, como algunos lo han sostenido, que en Miq 5,1-3 el profeta funde su mensaje directamente en una interpretación “mesiánica” de Is 7.

<sup>63</sup> Supliendo, *metri causa*, alguna expresión paralela a *mōšā'ōtāw*; véase G.T.M.M.M. III, pp. 686, 821.

El hecho de que los judíos grecoparlantes de Alejandría tradujeran el vocablo *hā-'almâh*, "la joven" de la profecía de Emmanuel, por ἡ παρθένος, "la virgen", demuestra que también ellos estaban al corriente de las ideas míticas de donde Israel había extraído su señal, y que llegaban aún más lejos en recalcar el carácter divino del nacimiento de Emmanuel, considerado como el rey futuro. Cuando Isaías hablaba de "la mujer" que daría a luz a un niño, él no pensaba conscientemente que hubiera de ser una virgen; pero, más tarde, cuando se dedujo esta idea de sus palabras, tal deducción concordaba con las ideas originarias acerca del hijo de "la joven" <sup>64</sup>. La interpretación contenida en la versión bíblica de los setenta se deriva, en último término, de "la virgen Anath". Ello entraña que las ideas que tal versión nos presenta probablemente se conocieran fuera del ambiente helenístico. Por lo que sabemos, los judíos palestinos también estaban familiarizados con ellas, si bien la ortodoxia rabínica las hizo retroceder posteriormente.

Es imposible decir hasta qué punto estuviera extendida esta forma de la idea acerca de la naturaleza y el origen maravillosos del rey futuro. Mas concuerda sustancialmente con la antigua concepción hebrea del rey como hijo de Yavé. El "Mesías" no es menos maravilloso o divino que el rey, el hijo ungido de Yavé.

Pero es un error, por otra parte, exagerar los elementos míticos de la figura del Mesías que nos presenta el Antiguo Testamento, como la escuela histórico-religiosa con frecuencia lo hizo. Ya nos referimos anteriormente a algunos resultados de tal tendencia <sup>65</sup>; y probablemente existan buenas razones para decir que, dentro del Antiguo Testamento, nada indica que el concepto del Mesías se originara en ideas relativas al *Urmensch* mítico y a su retorno como salvador escatológico <sup>66</sup>. Ni la sabiduría carismática del rey futuro de que habla Is 11,1-9, ni sus "orígenes de antiguo", según Miq 5,1ss, dan base a tal teoría. En la tradición del Antiguo Oriente existen otras figuras, además del *Urmensch*, a quienes se considera sabias (y, es más, "la sabidu-

<sup>64</sup> Kittel sostuvo esto en *Die hellenistischen Mysterienreligion und das Alte Testament*, pp. 13ss. Mientras Kittel sitúa naturalmente estas ideas en un ambiente helenístico, el origen pre-israelita —cananeo— de las mismas ha sido evidenciado por los descubrimientos de Ras Shamra.

<sup>65</sup> Véase más arriba, pp. 89, 90s, 94ss, 174, 177.

<sup>66</sup> Esta es una de las principales tesis expuestas en el *Soter* de Staerk, y una de las presuposiciones de sus ulteriores teorías. Véase asimismo p. 197, más arriba. También Bentzen va más allá de lo que las fuentes permiten suponer cuando asume que la idea del *Urmensch* estuviera en un principio relacionada con el Mesías y la ideología real. Véase *Det sakrale Kongedømme*, pp. 116s; S.E.Å. 12, 1947, pp. 43ss.

ría" es uno de los dones espirituales carismáticos del rey en Is 11,1ss); además, el pasaje de Miqueas no se refiere al origen del rey como individuo, sino al de la dinastía en la remota antigüedad, en tiempos de Jesé, y no antes de la creación, como tendría que haber sido en caso de referirse al *Urmensch*.

La relación del mito del *Urmensch* con el Mesías del judaísmo tardío es otra cuestión, de la que más adelante volveremos a ocuparnos (capítulo X, 19).

## Capítulo VII

### EL SIERVO DEL SEÑOR

Desde el inicio de la era cristiana se han venido aplicando a Jesucristo las profecías del Deutero-Isaías acerca del Siervo especial de Yavé (*'ebed YHWH*)<sup>1</sup>. Hemos, pues, de definir nuestra postura frente a las mismas. Desde el punto de vista histórico no se trata de poner en claro si tales profecías se refieren o no a Jesús de Nazaret, sino de saber en qué medida tenían intencionalidad mesiánica, conforme al sentido que el Antiguo Testamento y el judaísmo dan a esta palabra. Su relación con Jesús es otro interrogante que no podemos considerar en tanto no se haya dado respuesta al primero.

Podemos decir, desde este momento, que tales profecías no pretendían ser mesiánicas, sólo que Jesús les confirió una importancia decisiva para el concepto del Mesías. La intención del presente capítulo es exponer el modo en que esto se realizó<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Citas directas en el Nuevo Testamento: Mt 8,17; Lc 22,37; Jn 12,38; Act 8,32s; Rom 15,21; 1 Pe 2,22. Alusiones y aplicaciones: Mc 9,12; Act 2,33; Rom 5,19; Flp 2,7,9; 1 Pe 2,24s. Para más detalles, véase H. S. Nyberg en *S.E.Ä.* 7, 1942, pp. 12s; y para la interpretación hecha por la Iglesia primitiva, véase Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum. Die Geschichte der Prophetie "Siehe es siegt mein Knecht" bis zu Justin.*

<sup>2</sup> Estudios acerca de las diversas interpretaciones del Siervo a través de los siglos: por ejemplo, Cornill, en *T.R.* 3, 1900, pp. 409ss; Lindhagen, en *S.T.K.* 8, 1932, pp. 350ss; Mowinckel, en *Act. Or.* 16, 1938, pp. 1ss; Eissfeldt, en *T.L.Z.* 68, 1943, cols. 273ss; Volz, *Jesaja II* p. 188 (donde



## 1. Los Cantos del Siervo

Estos poemas consisten en cuatro pasajes que la opinión contemporánea distingue, casi unánimemente, del resto de la producción del Deutero-Isaías, y que son los siguientes: Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53, 12<sup>3</sup>.

Fue Duhm el primero en reconocer, en su comentario sobre Isaías (cf. *Die Theologie der Propheten*, pp. 287ss), que estos pasajes forman un grupo específico dentro de la colección de sentencias del Deutero-Isaías que se originaron en el círculo de sus discípulos<sup>4</sup>, y tal opinión está hoy universalmente aceptada por los estudiosos del Antiguo Testamento<sup>5</sup>. Sea cual fuere el modo

no se cita a Dietze entre los defensores de la teoría de Ozías); y ahora, sobre todo, C. R. North, en *The Suffering Servant* y en su estudio suplementario en *S.J.T.* 3, 1950, pp. 363ss. También Coppens, *Nieuw licht over de Ebed-Yahweh-Liedern*, y Rowley, en *O.T.S.* 8, 1950, pp. 110ss. = *The Servant of the Lord*, pp. 59ss.

<sup>3</sup> Otras delimitaciones de los pasajes, así como la interpretación de pasajes adicionales como cantos del Siervo (cf., por ejemplo, Gressmann, *Der Messias*, pp. 387ss; Fischer, *Isaías 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht*, p. 287; Rudolph, en *Z.A.W.* 43, 1925; p. 91; cf. asimismo *Z.A.W.* 46, 1928, pp. 156ss), son fruto de exégesis equivocada y de indebida atención a los factores formales y estilísticos; véase Mowinckel, en *Z.A.W.* 49, 1931, pp. 93ss y en *D.T.T.* 9, 1946, pp. 150ss, 160ss. Contra la interpretación por parte de Bentzen de 51,9-16 como canto del Siervo, véase Mowinckel en *Z.A.W.* 49, 1931, pp. 108s, 255; *D.T.T.* 9, 1946, pp. 164s; *G.T.M.M.M.* III, pp. 241s. Stevenson (en *Exp.*, 8th Series, 6, 1913, pp. 209ss) interpretaría 51,4-6 como un canto del Siervo; pero el orador del pasaje es, indiscutiblemente, Yavé ("Mi justicia", "Mi salvación"). Stevenson está en lo cierto cuando halla íntimas relaciones con los Cantos del Siervo en cuanto a pensamiento y expresión; mas lo que el pasaje demuestra es que los Cantos del Siervo "dependen" del Deutero-Isaías y atribuyen al Siervo tareas que el Deutero-Isaías atribuía al propio Yavé. Véase, además, el resumen de North en *The Suffering Servant*, pp. 127ss.

<sup>4</sup> Véase Mowinckel, en *Z.A.W.* 49, 1931, pp. 87ss, 242ss.

<sup>5</sup> Caspari, Kissane y Sidney Smith son excepciones recientes. Caspari (*Lieder und Gottesprüche der Rückwanderer (Jesaja 40-55)*) descarta la existencia de cualquier tipo de unidad en la concepción y sostiene que el Siervo del Deutero-Isaías denota a Israel en sus más variadas relaciones con Yavé; no existe un grupo separado de pasajes acerca del Siervo del Señor en sentido especial (cf. Mowinckel, en *Act.Or.* 16, 1938, pp. 31s). Kissane (*The Book of Isaiah I-II*) vincula cada pasaje individual acerca del Siervo a su contexto inmediato actual, llegando así a varias interpretaciones del Siervo en los diferentes cantos: Israel, en 42 y 49; el profeta mismo en 50,4ss; el Mesías, en 53 —la última de las cuales, por lo menos, no encuentra apoyo en el contexto—. S. Smith (*Isaiah Chapters XL-LV; Literary Criticism and History*) sostiene que el término de "el Siervo" se refiere probablemente a un individuo, pero que éste no ha de ser necesariamente la misma persona en todos los pasajes: en 49,1-6 y en 50,4ss

en que se interprete la figura del Siervo, todos están de acuerdo en que los referidos cantos aluden a un siervo especial de Yavé, o al Siervo Israel, considerado desde una perspectiva taxativamente individual y a la luz de su vocación, la cual distingue este retrato del mismo, en varios aspectos, del concepto acerca del siervo Israel que de ordinario aparece en el Deutero-Isaías.

Una discusión más detallada de este punto nos llevaría demasiado lejos. Doy por sentado que estos cuatro poemas forman un grupo especial, tratan del mismo personaje, el Siervo, uniformemente concebido, y han de interpretarse a su propia luz e interrelacionados, sin ninguna teoría preconcebida acerca de su relación con las demás sentencias de la colección deutero-isaiana. Lo que ahora nos importa es el contenido de los pasajes, y no los problemas literarios de autor y fecha. El que procedan del propio Deutero-Isaías o del círculo de sus discípulos (del que son testimonio las sentencias denominadas trito-isaianas de Is 56-66) es asunto de interés secundario. Lo que importa es que no se las puede interpretar simplemente en términos de lo que "el siervo de Yavé" signifique en otros lugares de la producción del Deutero-Isaías, sino que hemos de considerarlas independientemente.

Carece, pues, de importancia el que los cantos del Siervo sean obra del Deutero-Isaías (es decir, el profeta desconocido que se evidencia tras las sentencias de Is 40-55) o de otro profeta (por ejemplo, un miembro del círculo de discípulos del Deutero-Isaías). Pues la visión intuitiva que alborea en el ojo interno del profeta transmite un concepto de este siervo especial, que difiere del de Israel, considerado como "el siervo de Yavé" o "el siervo", y de Ciro, cuando también a éste se le aplica tal título.

Resumamos, en primer lugar, el contenido de los cantos del Siervo.

el profeta habla de sí mismo; tal vez 53 también se refiera al profeta mismo, pero, de ser así, debe ser obra de otro autor; 42,1-4, al igual que 43,5-9, se refieren ambos a Ciro. La opinión de Caspari es fruto de una búsqueda extremada de matices de significado y de una orientación lógica y moderna de su estudio que no aprecia la compleja índole de los conceptos hebreos. El método de Kissane representa un desprecio de la comprensión alcanzada en estos últimos años acerca del carácter suelto de las palabras proféticas individuales y de la composición de los libros proféticos, y significa un retorno a teorías literarias arcaicas; cf. Mo-winckel en *N.T.T.* 43, 1942, p. 65, y *D.T.T.* 9, 1946, pp. 142ss. La opinión de Smith se entiende como una variante de la llamada interpretación autobiográfica que el autor de la presente obra expuso primero (cf. más abajo, p. 270 y n. 152).

*Primer canto*

He aquí a mi siervo, a quien sostengo yo;  
 mi elegido, en quien se complace mi alma.  
 He puesto mi espíritu sobre él;  
 él dará la religión justa a las naciones.  
 No gritará, no hablará recio  
 ni hará oír su voz en las plazas.  
 No romperá la caña cascada  
 ni apagará la mecha que se extingue.  
 Expondrá fielmente la religión justa<sup>6</sup>,  
 sin cansarse ni desmayar.  
 Hasta que establezca la religión  
 justa en la tierra;  
 las islas están esperando su ley.  
 (42,1-4)<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Literalmente: "de acuerdo con la verdad"; véase Sidney Smith, op. cit., p. 164. La interpretación de Begrich (*Studien zu Deuteronesaja*, p. 163): "anuncia la sentencia (judicial) como verdad", es imposible, por cuanto *mišpāt* no significa aquí "sentencia", sino "religión justa"; cf. p. 240 n. 81, abajo.

<sup>7</sup> Muchos incluyen 42,5-7 en el primer canto del Siervo; pero tanto razones estilísticas como exegéticas desdichan tal cosa; véase North, *The Suffering Servant*, pp. 131ss. El pasaje estaba dirigido originariamente a Ciro; véase Haller en *Eucharisterion* I, pp. 262s; Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, ad loc. Mas su pertinencia es indirecta, ya que la figura del Siervo se dedujo conscientemente para el cumplimiento de las esperanzas que Ciro no satisfizo; véase Hempel en *Z.S.T.* 7, 1929, pp. 631ss; cf. asimismo Mowinckel en *Z.A.W.* 49, 1931, p. 94 n. 4. También Barnes reconoció que 42,5-7 se refería a Ciro (*J.T.S.* 32, 1931, pp. 32ss; cf. J.B.L. 47, 1929, pp. 133ss.); pero sostenía que 42,1-4 también se podía interpretar como referido a Ciro a la luz del "contexto"; en la misma perspectiva, Sidney Smith, op. cit., pp. 54ss. Mas no existe "contexto" alguno, en este sentido, que ligue las sentencias individuales (véase Mowinckel en *Z.A.W.* 49, 1931, pp. 87ss); además, el contraste entre la vocación del Siervo en vv. 1-4 y lo que en otras partes se dice de Ciro está suficientemente claro. El "contexto claramente litúrgico-formal" del cual, según Engnell (*B.J.R.L.* 31,1, 1948, p. 14), 42,1ss forma parte, y que, a su parecer, consiste en 40-46, no es sino un postulado todavía por probar. El razonamiento de Engnell acerca de este asunto es tan superficial como los esfuerzos de los antiguos exégetas por hallar conexiones dentro y entre los capítulos de los libros proféticos, y no empuña los verdaderos problemas; tampoco hace otra cosa que señalar la ligazón de ciertos reclamos y conexiones de la fraseología. No estaría menos justificado demostrar "conexiones" entre salmos individuales del Salterio. Bentzen (*St.Th.* I, 1947, p. 184) no ha entendido totalmente a Gyllenberg (véase p. 156 n. 46) cuando interpreta sus afirmaciones en el sentido de que "el libro del Deutero-Isaías es una imitación de la liturgia de la fiesta del Año Nuevo". Gyllenberg no se refiere al "libro", sino a las ideas conte-

En este primer poema es Yavé quien habla. Por su forma, es un oráculo en el cual el profeta recibe su llamada, un aviso directo de Yavé para informar al profeta de su vocación y del carácter de la singular labor que se le encomienda. El estilo y la estructura de tal oráculo son imitación del oráculo real de iniciación por medio del cual se nombra a un rey, como sucede en los Sals 2 y 110, y, en la conclusión del pasaje que nos ocupa (42,5-9), del oráculo en que se nombra a Ciro<sup>8</sup>. Yavé presenta a la persona en cuestión al pueblo, habla de cómo le ha sido dado el don del espíritu y del quehacer que le ha sido encomendado de llevar "la religión justa a las naciones". *Mišpāt* no es aquí algo que se "anuncia" (así en North). El verbo *yōšī* indica el *establecimiento* de algo; y *mišpāt* significa en este caso "religión justa" (como lo demuestra el paralelismo con *tôrâh*, "doctrina", es decir, justamente, las leyes de Dios), el conocimiento de lo que Dios exige, y también, pues, la buena fortuna y las condiciones ideales que se realizarán cuando se obedezca la voluntad de Dios. En este pasaje, "verdad" (*emet*) es prácticamente sinónimo de "religión justa". Es la verdad de Yavé, en la que se puede confiar, y que demuestra ser auténtica cuando se realiza<sup>9</sup>. El quehacer es universal. Se ha de establecer la religión justa en la tierra, entre las naciones, y el mundo entero ("las islas") ya está, de hecho, esperando la predicación del profeta acerca del camino de Yavé. La mención de su labor y de sus dotes conduce igualmente a una exposición más completa del modo en que obra, y también de su índole. Al contrario de los extáticos profetas populares, no se presenta en las calles ni en la plaza del mercado gritando y voceando; ni tampoco anuncia la ruina y la destrucción, sino ale-

nidas en él. Además, Engnell (*B.J.R.L.* 31,1, 1948, pp. 5s) considera los textos acerca del Siervo de Yavé como "un nuevo modelado profético de una composición litúrgica perteneciente a la Festividad Anual", en relación con el sufrimiento, muerte y resurrección cálticos de Tammuz.

<sup>8</sup> Véase Mowinkel en *Edda* 26, 1926, p. 257; *Ps.St.* III, pp. 78ss; Bentzen, *Jahves Tjener*, pp. 11,21s; *Jesaja fortolket* II, p. 32; *King and Messiah*, pp. 49s. Naturalmente; esta conexión estilística entre el oráculo real de iniciación y el oráculo de la llamada al profeta no prueba que el poeta concibiera al Siervo como rey, según lo afirma Engnell (*B.J.R.L.* 31, 1, 1948, pp. 14s). El oráculo en el que Jeremías recibe su llamamiento también entra en esta tradición estilística, mas ello no quiere decir que se atribuya un *status* real. Sobre el Siervo y la ideología real, véase más abajo, pp. 239ss.

<sup>9</sup> Cf. Pedersen, *Israel I-II*, pp. 337ss. Hertzberg explica la palabra *mišpāt* correctamente en *Z.A.W.* 40, 1922, pp. 256ss; 41, 1923, pp. 16ss; véase 41, p. 41 n. 1. North (*The Suffering Servant*, pp. 140s) habría sido probablemente menos escéptico de haber estudiado a Pedersen con mayor atención.

gres nuevas que hacen erguirse otra vez la caña quebrada y vuelven a encender la mecha casi apagada.

*Segundo canto*

Oídmme, islas; atended, pueblos lejanos:

Yavé me llamó desde el seno materno,  
desde las entrañas de mi madre  
me llamó por mi nombre.

Y puso mi boca como cortante espada,  
me ha guardado a la sombra de su mano.  
Hizo de mí aguda saeta  
y me guardó en su aljaba.

El me ha dicho: Tú eres mi siervo <sup>10</sup>,  
en ti seré glorificado.

Pues soy honrado a los ojos de Yavé  
y mi Dios es mi fuerza <sup>11</sup>.

Yo me dije: Por demás he trabajado,  
en vano y por nada consumí mis fuerzas.

Pero mi causa está en manos de Yavé,  
mi recompensa en mi Dios.

Y ahora dice Yavé, el que desde el seno materno  
me formó para siervo suyo,  
para devolverle a Jacob,  
para congregarle a Israel.

Dijo: Poco es para mí  
que seas tú mi siervo,  
para restablecer las tribus de Jacob <sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Véase nota adicional XI.

<sup>11</sup> El v. 5b se ha puesto aquí a continuación del v. 3. En su posición tradicional, 5b es, de cualquier modo, un paréntesis que rompe la conexión entre la introducción de Yavé como orador en 5a, con la explicación aneja de por qué creó al Siervo, y 6, que contiene las palabras con las que Yavé amplía el alcance del llamamiento. La afirmación de que el Siervo fue enaltecido por Yavé y dotado de su poder está, en sustancia, relacionada con la referencia al llamamiento y a la intención de Yavé de glorificarse Él mismo a través del Siervo. Si se coloca 5b detrás de 3, todo el pasaje queda estructurado en estrofas regulares y lógicas de dos líneas completas cada una.

<sup>12</sup> El v. 6a es demasiado largo para formar una línea completa normal, y, según aparece en el texto, tiene tres miembros, mientras que las demás líneas completas sólo tienen dos. Podemos elegir entre considerar las palabras "que seas tú mi siervo" como una añadidura explicativa, y tomar 6aβ, "y devolver los preservados de Israel", como una variante del miembro anterior. Arriba hemos omitido 6aβ.

Yo te he puesto para luz de las gentes,  
para llevar mi salvación  
hasta los confines de la tierra.  
(49,1-6)<sup>13</sup>

Aquí es el Siervo quien habla, dirigiéndose al mundo entero. Habla de su elección desde el nacimiento y de sus dotes proféticas. Dice que hubo un tiempo, antes de que apareciera como profeta, en que el Señor le mantuvo dispuesto, como una espada en su vaina o una saeta en su aljaba, hasta que recibió (probablemente por medio de una vivencia profética especial) la vocación explícita de que se presentara a Israel como "el Siervo". Así adquirió plena conciencia del objeto de toda su vida. La vocación recibida era (como más adelante se nos dice) "para devolverle a Jacob (a Yavé), para congregarle a Israel" y "para restablecer las tribus de Jacob". Si consideramos esto a la luz de lo que el primer poema dice acerca de sus dotes y de su modo de proceder, es evidente que no se hace aquí alusión a ninguna actividad política o militar. Tales palabras no se refieren a un nuevo Exodo, y tampoco se considera al Siervo como un nuevo Moisés<sup>14</sup>. Procederá por medio de su palabra profética, y la devolución de Jacob a Yavé significa, en primer lugar, que los judíos se convertirán a Yavé. Mas lo relativo a la reunión de los dispersos sugiere que ello conducirá, a su debido tiempo, a la restauración de la nación israelita, cuando ésta se halle nuevamente congregada en la patria. El texto no indica que se considerara al Siervo mismo como jefe de los que habían de regresar. Al referirse a su vocación, el Siervo menciona el apoyo y la fuerza que Dios le ha prestado en su labor. Pero también dice que, al final, le pareció que había trabajado en vano, hallándose por ello a las puertas de la desesperación, y tuvo que poner todas sus esperanzas por el éxito de su "causa" en el Señor y sólo en Él. Esto le conduce al punto principal del pasaje: la respuesta dada por Dios a su la-

<sup>13</sup> Sobre la delimitación del poema, véase p. 205 n. 3; cf. Mowinckel en *Z.A.W.* 49, 1931, p. 104 n. 2 (cf. también p. 246), refutando a Gressmann, Fischer y Rudolph, quienes incluyen en el pasaje los vv. 7-9 ó 7-9a. Staerk (*Z.A.W.* 44, 1926, pp. 245ss) también se opone a esta delimitación, pero por diferentes razones. Bentzen (*Jesaja fortolket* II, páginas 82-84) interpreta 49,7-13 asimismo como un poema del Siervo formalmente independiente, pero, no obstante, relacionado con 49,1-6; en contra de esta opinión, véase Mowinckel en *D.T.T.* 9, 1946, pp. 154, 160s.

<sup>14</sup> Según lo aseveraba en otro tiempo Sellin; véase *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, pp. 77s. La idea vuelve a manifestarse en Bentzen (*Jesaja fortolket* II, pp. 81s) ligada a una diferente interpretación del Siervo.

mento y a su oración. El Señor le confiará una misión aún mayor y más gloriosa. El simple objetivo de convertir a Israel y devolvérselo al Señor, congregando para ello al pueblo disperso y restableciendo las tribus de Jacob, es un objetivo demasiado limitado. El Señor le hará portador de luz, predicador de la verdadera religión, siendo así mediador de salvación para todas las gentes, de modo que el mundo entero tenga parte en la salvación.

Así, pues, este cantar vuelve la vista y reflexiona sobre el primer llamamiento que el Siervo recibió para ser profeta (lo cual se describe de modo más directo en el primer poema) y sobre su quehacer, citando seguidamente las propias palabras de la nueva llamada. El hecho de que el profeta mismo lo proclamara en términos tales como "así me dijo Yavé" puede compararse al relato del Sal 2 acerca del oráculo real de iniciación, y a las exposiciones de los profetas sobre los oráculos mediante los cuales fueron llamados a su ministerio. El anuncio de un nuevo oráculo relativo al llamamiento y a su finalidad, en respuesta al lamento del profeta por las dificultades encontradas para llevar a cabo su labor, tiene su más próximo precedente en los lamentos de Jeremías por la persecución y los obstáculos con que tropieza, y en las respuestas que Yavé le da.

Del mismo modo que estos pasajes de Jeremías tienen por modelo formal los salmos de lamentación con los oráculos de respuesta que se cantaban durante el sacrificio de purificación celebrado en favor de los enfermos, los perseguidos y otros afligidos, este canto del Siervo tiene por modelo los salmos de acción de gracias entonados por aquellos que se salvaban de la desgracia y del peligro. La persona liberada de tal situación contaría sus tristezas, sus lamentos y sus oraciones de petición de ayuda a Yavé. El que se aluda aquí a tal ayuda como una promesa de Yavé, y no se mencione en una narración acerca de su intervención directa, concuerda más con el estilo de los salmos de lamentación que con el de los salmos de acción de gracias.

### *Tercer canto*

El Señor, Yavé, me ha dado lengua de discípulo  
para saber sostener con palabras al cansado.  
El Señor, Yavé, me ha abierto los oídos  
para que sepa decir las palabras (justas).  
Cada mañana despierta mis oídos  
para que oiga como discípulo <sup>15</sup>.

<sup>15</sup> El poema tiene, sin lugar a dudas, seis estrofas de tres líneas completas cada una. En el texto, la primera estrofa está desordenada.

Y yo no me resisto,  
no me echo atrás.  
He dado mis espaldas a los que me herían,  
y mis mejillas a los que me arrancaban (la barba);  
y no escondí mi rostro  
ante las injurias y los esputos.

Pero el Señor, Yavé, me socorre,  
y por eso no fui confundido,  
por eso hice mi rostro como de pedernal,  
sabiendo que no sería confundido.  
Cerca está mi justificador,  
¿quién obtendrá un fallo contra mí? <sup>16</sup>

¿Quién contendrá conmigo?  
Comparezcamos juntos (ante el tribunal).  
¿Quién es mi demandante?  
Que se acerque a mí.

He aquí que todos ellos se gastarán como un vestido,  
la polilla los consumirá.

Quien de vosotros tema a Yavé,  
que escuche (leyendo *yišma'*) a su siervo.  
El que ande en tinieblas,  
privado de resplandor,  
que confíe en el nombre de Yavé  
y se apoye en su Dios.

He aquí que todos vosotros encendéis fuegos,  
encendéis saetas;  
camina a la luz de vuestro fuego  
y entre las saetas que habéis encendido.

"El Señor, Yavé, me ha abierto los oídos" (perfecto), refiriéndose al acto original y decisivo, está ahora como v. 5a en contraste con el imperfecto (presente) de "Cada mañana despierta mis oídos", etc. Pero se trata de una conclusión torpe y artificial del v. 4 y carece de conexión lógica con lo que sigue en el v. 5. Los tres infinitivos *lāda'at*, *lā'ūt* y *lišmōa'* son, evidentemente, expresiones de objeto independientes y coordinadas, relacionada cada una de ellas con una de las principales cláusulas narrativas de los vv. 4, 5a, mientras que en el T.M. *lāda'at* aparece subordinado y define más exactamente a *lā'ūt*, teniendo que traducirse *dābār* irregularmente como si fuera *bedābār*, "con una palabra". Arriba, se ha colocado *dābār* a continuación de *lāda'at* como objeto; el v. 5a se ha puesto a continuación de *dābār*. Se ha omitido el *yā'ir* superfluo (conforme a Volz).

<sup>16</sup> El v. 9a es una conclusión natural del v. 8a en paralelismo antitético. Véase asimismo el lenguaje de Rom 8,33s; Bernabé 6,1; y en Irenaeus, *Adv. Haer.* IV, 55, 4. El v. 9a es simplemente una repetición del v. 7a y no encaja en la estructura estrófica regular.



Por mi mano os sucederá esto,  
 en tormento yaceréis.  
 (50,4-11)

Este poema se compone de dos partes. En los vv. 4-9, el propio Siervo habla acerca de su misión: sostener con su palabra al "cansado", a aquellos que necesitan salvación (o sea, todo Israel) y especialmente sienten necesidad de ella y la anhelan. Describe, además, sus dotes de predicador y maestro instruido o inspirado por Yavé<sup>17</sup>. Al igual que en otros textos del judaísmo tardío, las concepciones de docto ("el sabio") y de inspirado —dotado de espíritu— se confunden. Pero habla sobre todo de las afrentas y ultrajes sufridos durante su trabajo, y de su paciencia ante la persecución. Por fin, expresa su confiada seguridad en que Yavé le "justificará", es decir, defenderá su causa dirigiendo los acontecimientos de tal modo que sus profecías se cumplan y encuentre una multitud bien preparada de fieles prosélitos, avergonzando así a sus fracasados adversarios. Como con frecuencia sucede, se describe este "juicio", provocado por Dios y por los acontecimientos, en términos de un caso legal.

Por su forma literaria, este pasaje es principalmente un lamento individual: la descripción del dolor, la afirmación de que el adorador está en lo justo, y la certeza de que su oración será escuchada. Mas existe la diferencia de que el salmo de lamentación se dirige a Dios, mientras que este poema se dirige a los hombres, al auditorio del Siervo. La forma literaria de los salmos se combina con temas proféticos, las cuentas que el profeta rinde de sí mismo y la alusión a su llamamiento, como en el segundo poema. Todo el pasaje es un vehículo de predicación profética cuya intención es apelar a los hombres para que den la respuesta justa al Siervo y a su mensaje.

De ningún modo se ha de considerar la segunda parte, vv. 10s, como un nuevo poema. Por su forma y su contenido está vinculada a la que la precede. Varios estudiosos han afirmado que se trata de una ulterior añadidura al poema, lo cual no es improbable. Toca un aspecto más candente que el resto de los poemas del Siervo, y su estilo es menos seguro; a veces se hace referencia a

<sup>17</sup> Cf. Is 8,16. Es mal método emplear el oscuro pasaje de 2 Sam 1,18 para explicar *limmūdīm*, como lo hace Engnell (*B.J.R.L.* 31, I, 1948, p. 20 n. 2), descartando la más evidente interpretación tradicional; véase Bentzen, *King and Messiah*, p. 53. El Siervo es "instruido" por Yavé como los demás que son "instruidos", es decir, los profetas. Evidentemente, se concibe tal "instrucción" como una inspiración, un "abrir los oídos"; cf. Is 22,14. Tal expresión no tiene nada que ver con la ideología real (en oposición a Engnell, véase Bentzen, loc. cit.).

Yavé en tercera persona, mientras que en otras ocasiones Éste aparece bruscamente hablando en primera persona. Es posible que este final provenga del círculo de tradicionistas que incluyeron los poemas del Siervo en la compilación deuterio-isaiana<sup>18</sup>. De ser así, es otro discípulo del profeta quien habla en esta segunda parte, parcialmente en nombre de Yavé, corroborando la fe y la confianza del Siervo. Hasta aquí, la estructura de todo el poema contenido en los vv. 4-11 corresponde a los salmos de lamentación donde la oración y la confianza se ven confirmadas por una respuesta oracular directa, forma literaria que fue imitada por Jeremías más que por ningún otro profeta<sup>19</sup>. Pero en este caso no se dirige la respuesta al Siervo mismo, sino a sus oyentes, exponiendo claramente la admonición a la que la primera parte sólo alude en forma indirecta. Se exhorta a los piadosos que todavía viven en “tinieblas”, tristes y desgraciados, a que se tomen en serio la predicación del Siervo, crean en su mensaje y esperen en Yavé, como él lo hizo. Se amenaza a los acosadores y a los que se mofan con una destrucción de la que no podrán escapar.

Es el aspecto profético de la misión del Siervo el que mayor relieve alcanza en el pasaje, si bien en la perspectiva de un ideal profético más vasto que el de épocas anteriores. Vemos aquí al profeta como un predicador, y como algo semejante a un pastor, especialmente dedicado a “los cansados”. Es la escucha disciplinada de Dios, temprano, “mañana tras mañana”, y la total entrega, obediencia, complacencia y absoluta confianza en la asistencia divina, incluso en la desgracia, lo que da la fe y la fuerza que no cederán ni sucumbirán a la adversidad, y que también puede socorrer, con palabras debidamente encauzadas, a los que van por la vida cansados y vacilantes.

Por último, el poema más característico:

#### *Cuarto canto*

He aquí que mi siervo alcanzará su objetivo<sup>20</sup>,  
será elevado, ensalzado y puesto muy alto.

<sup>18</sup> Véase más abajo, pp. 275s (cf. p. 273 y p. 267 n. 147). Fischer (*Alttestamentliche Abhandlungen* VI, pp. 82s) y Rudolph (*Z.A.W.* 43, 1925) también sostienen que el v. 10 es secundario. Asimismo, Straerk (*Z.A.W.* 44, 1926, pp. 243s) considera los vv. 10s como una reinterpretación “redactiva” del anterior poema del Siervo para aplicarlo a Israel (cf. p. 267 n. 147). North (*The Suffering Servant*, p. 135) también considera secundarios los vv. 10s.

<sup>19</sup> Cf. Jer 15,10-21; 20,7-13.

<sup>20</sup> *yaškil*, literalmente “actuar sabiamente (a fin de alcanzar su objetivo)”, llevar a cabo su tarea sabiamente. Como es natural, una expresión semejante puede aplicarse con frecuencia al rey; mas ello no

Como de él se pasmaron muchos <sup>21</sup>,  
así se admirarán muchos pueblos <sup>22</sup>.

Ante él, incluso los poderosos callarán,  
y los reyes cerrarán ante él su boca,  
porque vieron lo que no se les había contado  
y comprendieron lo que no habían oído.

¿Quién creará lo que hemos oído?  
¿A quién fue revelado el brazo de Yavé?  
Pues creció como un retoño en suelo seco <sup>23</sup>,  
como raíz de tierra árida.

No hay en él parecer, no hay hermosura  
para que le miremos,  
ni apariencia para que en él nos complazcamos,  
tan desfigurado estaba su aspecto  
que no parecía ser de hombre.

Despreciado y abandonado de los hombres,  
varón de dolores y familiarizado con el sufrimiento,  
y como uno ante el cual se oculta el rostro,  
menospreciado sin que le tengamos en cuenta.

Pero fue él ciertamente quien soportó  
*nuestros* sufrimientos  
y cargó con *nuestros* dolores,

quiere decir que sea en sí misma un término propio de la ideología real, según lo afirma Engnell (*B.J.R.L.* 31, I, 1948, pp. 24-6). El significado fundamental, "desplegar percepción" (en el sentido "primitivo") (causativo interno) es indiscutible, y es el que explica el término *maškil* de los Salmos, no al revés, como dice Engnell.

<sup>21</sup> El "así" (*kēn*), que corresponde al "como" (*ka'ašer*) del v. 14a, no es el (*k:n*) del v. 14aβ, sino el del v. 15. En su posición actual, el v. 14aβ es un paréntesis, por lo cual es preciso dar a *kēn* el sentido de "en tal medida". Pero, dado que esa traducción de *kēn*, detrás de *ka'ašer*, sería equívoca, y un paréntesis de ese tipo oscurecería el sentido; y, además, dado que el v. 14aβb quita seguridad a la estructura estrófica del principio del poema y es necesaria una línea completa (dos miembros) para obtener una estructura estrófica regular (véase abajo, p. 217 n. 32) en 53,1s, todo apoya la opinión de Duhm, según la cual 52,14aβb ha sido desplazado en la transmisión e iba originariamente detrás de 53,2, que también hace referencia a la "aparición" del Siervo (*mar'ehû*).

<sup>22</sup> Sobre *yazzeḥ*, véase Engnell, *B.J.R.L.* 31, I, 1948, pp. 29s.

<sup>23</sup> Leyéndose *beḥarābāh*. De cualquier modo que se interprete o modifique *lepānāw* en 53,2 (cf., por ejemplo, Nyberg en *S.E.Å.* 7, 1942, p. 49), el sentido permanece: un vástago que crece en las condiciones más desfavorables, y que, por lo tanto, tiene una apariencia encanijada y mísera. Cf. North, *The Suffering Servant*, p. 123.

mientras que *nosotros* le tuvimos por castigado,  
herido por Dios y abatido.

Fue traspasado por nuestras iniquidades  
y molido por nuestros pecados.

El castigo de nuestra paz fue sobre él,  
y en sus llagas hemos sido curados.

Todos nosotros andábamos errantes como ovejas,  
siguiendo cada uno su camino,

y Yavé hizo que diera sobre él,  
cargó sobre él <sup>24</sup> la iniquidad de todos nosotros.

Maltratado, más él se sometió,  
no abrió la boca,  
como cordero llevado al matadero,  
como oveja muda ante los trasquiladores.

Fue arrebatado de la protección y del derecho <sup>25</sup>,  
y, ¿quién pensó (ya) en su sino? <sup>26</sup>  
pues fue arrancado de la tierra de los vivientes  
y herido de muerte por nuestro crimen <sup>27</sup>.

Dispuesta estaba entre los impíos su sepultura,  
entre los malhechores su sepulcro <sup>28</sup>,

<sup>24</sup> A pesar de que Nyberg rechaza el requisito de regularidad del verso hebreo (op. cit., pp. 38ss), la ley del paralelismo (pensamiento rima) dentro de la línea completa sí existe, y requiere un nuevo verbo, en el v. 6b, en lugar de la señal del acusativo; léase, pues, *he'etāhū*. El v. 7b es una repetición. La defensa de la línea, presentada por Köhler y otros basándose en la métrica, violenta la ley del paralelismo.

<sup>25</sup> La interpretación que hace Engnell de *mē'ōšer ūmimmišpāt*, en el v. 8, como endíadis = "un juicio de violencia", no es en absoluto palmaria; además la traducción de *min* por "a causa de" es improbable, tanto como la que hace North: "después". 'ōšer, en el sentido de "protección" (Yahuda), puede apoyarse en el significado del verbo en I Samuel 9,17, donde indudablemente quiere decir "reinar sobre" *sensu bono* = ser protector y señor de.

<sup>26</sup> Acerca de la interpretación de *dôr*, véase Nyberg, op. cit., p. 53. La palabra aparece en los textos ugaríticos con el indudable sentido de "familia"; véase Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, pp. 15s, 63ss.

<sup>27</sup> No obstante la defensa que hace Nyberg de la construcción gramatical del v. 8b (op. cit., pp. 55s), el significado que halla aquí ("de aquellos para quienes el pecado de mi pueblo es la lepra") carece de sentido en este contexto, y es inadmisble por el hecho de que a lo largo de toda la sección vv. 1-10a es un sujeto plural ("nosotros") el que habla, y no Yavé o el poeta solos. El sentido exige una enmienda textual: léase *mippēša'ēnū* en lugar de *mippēša'ammī, lammāwet* por *lāmō* (cf. G), y púntuese *nugga'*; véase B.H.<sup>3</sup>.

<sup>28</sup> Sobre el v. 9aß, véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, p. 793, y p. 201 n. 3. *bemōtāw* difícilmente puede puntearse *bāmātō* (Ibn Erza),

a pesar de no haber cometido maldad  
ni haber mentira en su boca.

Quiso Yavé quebrantarle con padecimientos;  
cedió <sup>29</sup>, (y le absolverá) <sup>30</sup>:

Ofreciendo su vida (lit.: "su alma")  
en sacrificio por el pecado,  
verá su descendencia, prolongará sus días <sup>31</sup>.

Cuando el deseo de Yavé prospere en sus manos,  
(El liberará) su alma de la fatiga;  
verá (luz y vivirá largos años),  
y estará satisfecho con lo que desea <sup>32</sup>.

dado que *bāmāh* no significa "montículo de enterramiento" en ninguna otra parte del Antiguo Testamento; es una abreviación de *bêt-mōtāw* (o *bêt-mōtô*); el texto original no tenía consonantes vocálicas, pero el plural puede ser de amplificación.

<sup>29</sup> Sobre la interpretación de *heḥeli*, véase Nyberg, op. cit., p. 58.

<sup>30</sup> La línea completa del v. 10aα es demasiado corta tal cual está en el texto. El paralelismo regular de cada línea completa de este poema justifica la opinión de que el v. 10aα también consistía en una estrofa completa. Las palabras que van entre corchetes en la traducción simplemente indican la interpretación de *heḥeli*; véase la nota precedente.

<sup>31</sup> Me atengo aquí al T.M. (contrástese la traducción con la de G.T.M.M.M. III, y véase allí la lista de correcciones, p. 833). Sobre la interpretación del v. 10aβ, 'im *tašim*, etc., véase Nyberg, op. cit., pp. 58s; la traducción literal es "si su alma pone un sacrificio (como fianza)"; cf. p. 222 n. 46.

<sup>32</sup> Dado que, *pace* Nyberg (op. cit., pp. 38ss), considero la doble línea completa como una regla general de la métrica hebrea, y que Isaías 53 presenta una serie de claros ejemplos de esta forma estrófica sencilla y básica (véanse vv. 1-2a, v. 3, v. 4, v. 5, v. 6, v. 7, v. 8, vv. 11b-12a; 12b), la estructura del poema indica que los vv. 10-11aα se componen (o se componían originariamente) de 4 líneas completas (2 estrofas). La nueva línea completa debe empezar con *yašdik*, ya que esa media línea continúa hasta *lerabbim* incluido y no puede contener más palabras; por consiguiente, *bēda'tô* acompaña a lo anterior. El T.M. está en lo cierto cuando une 'im *tašim* 'āšām *napšô* y *yir'eh zera' ya'arik yāmim* como prótesis y apódosis. Así, estas dos medias líneas (miembros) forman una línea completa (período); mas, en ese caso, debe haberse omitido alguna palabra después del morondo *heḥeli* (arriba n. 29). Consecuentemente, la siguiente estrofa (doble línea) se extiende desde *wēḥēpeš*, en el v. 10b, hasta —e incluyendo— *bēda'tô*, en el v. 11 (véase arriba). El v. 10b es una cláusula circunstancial prefijada. "El justo", *saddik*, es, desde luego el Siervo mismo. El sujeto del v. 11aβ es 'abdi: "Mi siervo demostrará ser justo (*yašdik*, causativa interno) (y aparecerá) como justo ante muchos"; a esto va ligada la cláusula circunstancial del v. 11b, "aunque soportó", o "porque soportó". Dado que, de acuerdo con la estructura estrófica en líneas dobles, el v. 11b acompaña, desde *yašdik* en adelante, al v. 2a (véase arriba), los vv. 10b y 11a, hasta *bēda'tô* (véase arriba) debieron formar dos líneas completas, de las cuales el v. 10b es la primera media línea. Es evidente que aquí

Mi Siervo aparecerá como justo ante muchos,  
 porque soportó sus iniquidades.  
 Por eso yo le daré una parte entre los grandes,  
 y dividirá la presa con los poderosos,  
 por haberse entregado a la muerte  
 y haber sido contado entre los pecadores,  
 llevando sobre sí los pecados de muchos  
 e intercediendo por los pecadores.  
 (52,13-53, 12)

El pasaje comienza con unas palabras de Yavé (52,13-15), las cuales, en el estilo familiar de los oráculos, predicen grandiosos e increíbles sucesos que en corto plazo acaecerán al Siervo y causarán un asombro muy distinto del ocasionado por su anterior suerte, no ya terror y disgusto mezclados, sino el más profundo respeto. En 53,1ss, se presenta un relato más detallado, en el cual ciertas personas ("nosotros") dan testimonio de su anterior conocimiento del Siervo y de lo que esperan que suceda ahora. Los oradores no pueden ser las naciones que se citan en 52,14s, como habríamos de suponer si el Siervo se identificara con Israel; el que el Siervo sufriera por las naciones no concuerda con la idea del Deutero-Isaías ni del conjunto de los profetas acerca de Israel (Is 40,2; 43,24). Los oradores han visto al Siervo crecer en medio de ellos; luego son judíos<sup>33</sup>. Ya han "oído" lo que las naciones

falta alguna palabra: *yir'eh* carece de objeto; el que se tome *yišba'* como cláusula objetual de *yir'eh* (Nyberg, op. cit., p. 59) no tiene par en el hebreo bíblico. El que se tome *beḏa'tô* como *bire'ûtô* no es enmienda ya que *dāleṭ* y *rêš* eran idénticos en la letra cuadrada temprana y no se utilizaban las vocales. La segunda media línea es, pues, *yišba' bire'ûtô*. En las dos medias líneas del medio no existe objeto de *yir'eh* ni predicado antes de *mēamal*. En cualquier caso, está claro que los vv. 10b-11a tratan de la misma idea que el v. 10a. La semejanza entre el v. 10a y los vv. 10b-11a es tan grande que podemos completar las líneas del v. 11a conforme al v. 10a, añadiendo, por ejemplo, *yaššil* y *'ôr weya'arik yāmim*, o algo por el estilo, aun cuando Nyberg tenga razón en afirmar que difícilmente podamos apelar aquí a G como testimonio de la existencia de otro texto supuestamente original.

<sup>33</sup> North (*The Suffering Servant*, pp. 150s), aun sosteniendo la interpretación individual del Siervo, identifica, no obstante, a los oradores con las naciones de 52,13ss. Sus razonamientos no son sino observaciones generales carentes de fuerza lógica, y aparecen muy distintos si se tienen en cuenta las características formales del poema: "un canto fúnebre retrasado" que expresa una confesión de fe y un kerygma (véase abajo, pp. 221, 226ss). Para poner de manifiesto el contenido y la meta del mensaje proclamado por el profeta y su círculo, no hay razón para que se insista en el asunto de cómo "las naciones y los reyes" expresan su extraordinario asombro ante el destino del Siervo.

y los reyes extranjeros aún no habían oído (52,15). Son, pues, el propio profeta-poeta y el círculo de judíos que comparten su punto de vista acerca del Siervo. Y las palabras van en primer lugar dirigidas a los demás judíos.

Lo que han de relatar es un "informe", "algo que han oído" (*šemū'âh*). Tal palabra puede denotar un conocimiento adquirido por audición divina o inspiración profética; pero aquí significa más bien un informe, una tradición que han escuchado en su propio círculo <sup>34</sup> y que, por mediación del autor profético de este cantar, están ahora difundiendo fuera de él. Se trata de un mensaje acerca del Siervo, un kerigma. Mas lo que primero se narra no es la cosa inaudita a que aluden las líneas iniciales, sino la desgraciada vida del Siervo en la tierra. Esta parte toma la forma de un canto fúnebre retrasado; retrasado, porque se hace referencia al Siervo como si llevara mucho tiempo muerto y enterrado <sup>35</sup>. En la primera parte del poema (hasta e inclusive 53,9), el poeta adopta la postura del que está narrando sucesos del pasado. Para él, toda la historia del Siervo en la tierra pertenece aquí al pasado, como lo demuestra el carácter retrospectivo del canto fúnebre, y también el empleo de los tiempos verbales (perfecto e imperfecto consecutivo) <sup>36</sup>. Mas este poema se nos presenta como el reverso exacto del sólito canto funerario: la belleza del muerto, su valor y sus virtudes varoniles, que hacían que los hombres le amasen y le extrañasen, no se celebran aquí como en otros poemas, que de este modo se convertían en amargos lamentos por la pérdida sufrida. Este cantar narra cuán poco notable era el Siervo, cuán horroroso y despreciado; no era un árbol en flor, sino una rama seca; no era un león ni un águila (las imágenes utilizadas, por ejemplo, en el lamento por Saúl y Jonatán), sino un tierno cordero. No era de noble linaje, ni tampoco varonil, y no ejercía ningún influjo fascinante sobre los hombres; por el contrario, era suave y poco notable. Es más, estaba aquejado de una enfermedad im-

<sup>34</sup> Is 53,1. Sobre la interpretación de la palabra, véase Nyberg, op. cit. pp. 48s.

<sup>35</sup> Véase Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, pp. 256ss. Begriff (Studien zur Deuterajesaja, pp. 50ss) considera que el modelo está en los salmos de acción de gracias.

<sup>36</sup> Por consiguiente, Bentzen se equivocó cuando dice (*Jesaja II*, pp. 100, 105) que todo el poema es de carácter profético, y apoya esta tesis apelando a la "conexión" con lo anterior. Tal "conexión" es puramente imaginaria. La muerte del Siervo que nos refiere el v. 8 también corresponde al pasado, es decir, desde la perspectiva que el poeta adopta imaginariamente; mas esto no elimina, naturalmente, la posibilidad de que todo el pasaje sea una descripción ideal de lo que aún está por realizarse en el futuro.

pura que traía desgracia, posiblemente la lepra <sup>37</sup>, “herido por Dios y abatido”, como ellos creían. El texto no aclara si murió de la ignominiosa enfermedad o por la violencia, quizá víctima de la “ley de Lynch” de sus adversarios, o bien por condena y ejecución normales, tras habersele acusado de algún crimen. En el último de estos casos, es natural suponer que la acusación tuviera que ver con su predicación, por agraviar ésta a los detentadores de opiniones predominantes. Sea como fuere, tras dolorosas tribulaciones recibió una muerte de señalado pecador <sup>38</sup> y fue enterrado en el cementerio de los criminales indignos <sup>39</sup>. Fue olvidado por los hombres, careciendo de familia y de fama. Todo ello lo sobrellevó sin un quejido, sin responder a la burla ni a la mofa con que de costumbre se vejaba a los “heridos por Dios”. Ni siquiera trató, como Job, de defender su probidad.

<sup>37</sup> Duhm fue el primero en identificar la enfermedad como lepra, interpretando el término *nāgûa'* del v. 4 (cf. *nega'* o *nugga'* en el v. 8) correspondientemente; y Nyberg está entre sus seguidores (op. cit., pp. 52ss). Tal interpretación no es segura y a ella se oponen Engnell, Bentzen y North. Las objeciones de Engnell (*B.J.R.L.* 31, I, 1948, pp. 31s) se fundan en la preconcebida teoría de que la suerte del Siervo está descrita conforme al modelo del ritual de Tammuz, más bien que en consideraciones exegéticas. El asunto no tiene mayor importancia. Lo que importa es que la muerte del Siervo fue de tal tipo que el pensamiento común judío vio en ella un juicio de Dios.

<sup>38</sup> Con ayuda de modernas consideraciones lógicas y de modificaciones del texto, Marmorstein (*Z.A.W.* 44, 1926, pp. 260ss) sostiene que el escrito no relataba originariamente la muerte del Siervo, sino solamente padecimientos físicos. Tal afirmación es arbitraria. El v. 8 dice claramente que “fue arrebatado”, “arrancado de la tierra de los vivientes”, “herido de muerte”.

<sup>39</sup> Nyberg (op. cit., pp. 56ss) defiende el T.M. (“con un hombre rico estuvo él en la muerte”; Nyberg traduce: “le dispusieron una sepultura entre los impíos, y *junto con* la clase opulenta, cuando murió”), señalando que, para los profetas, los términos “impío” y “rico” eran sinónimos. Es verdad, desde luego, que los profetas con frecuencia prorrumpen en invectivas contra los ricos (es decir, los miembros poderosos de la comunidad); mas ello no implica que las palabras “impío” (*rāšā'*) y “rico” llegaran a ser equivalentes desde el punto de vista semántico. Ni el Antiguo Testamento ni el Nuevo nos dan ningún ejemplo de esto. Además, la interpretación y traducción de Nyberg presupone que, en el judaísmo temprano, los ricos *qua* “impíos” tuvieran su propio camposanto, y que cualquiera que, como el Siervo, muriese en un estado de supuesta impiedad e impureza, sería enterrado en el cementerio de los ricos. Tal idea es descabellada. Dado que los ricos ejercían el poder y la autoridad en la comunidad, indudablemente habrían impedido que se enterrara en su cementerio a un leproso impuro u otro *reša'im*. A la luz del nuevo MS. *DS1a*, es evidente que *'syr* = *'syr* = *'osé ra'* (*B.H.* <sup>3</sup>). *'Ayin* y las demás guturales están omitidas aquí más frecuentemente al final de sílaba, porque ya no se pronunciaban. Véase Hempel en *Z.D.M.G.* 101, 1951, p. 140.



Mas el profeta anuncia ahora una *gran verdad nueva* que ha sido columbrada por él mismo y por otros ("nosotros"), un conocimiento que ellos comparten y que ahora están difundiendo juntos por medio del mensaje acerca del Siervo y de su enseñanza, como una "tradición" que ellos mismos han recibido (véase más arriba, p. 219 n. 34, y p. 274); los sufrimientos y la muerte del Siervo no son en verdad el despiadado final de una vida terrena portadora de todo aquello que tiene algún valor (tal sería el juicio del israelita antiguo, así como el del canto fúnebre); sino que la muerte es su gran obra, la consecución por la cual los demás ("los muchos", la comunidad entera, el pueblo)<sup>40</sup> le son deudores y han alcanzado un concepto totalmente distinto del Siervo. El sufrimiento es un elemento positivo en la labor que le fue encomendada, y es "el deseo de Yavé" (53,10s). La nueva verdad es la siguiente: el Siervo no sufrió por sus propios pecados; "no había cometido maldad ni había mentira en su boca". Esto no quiere decir, para la mentalidad judía, que estuviera libre de pecado —ningún humano lo está—<sup>41</sup>, sino que no había cometido un pecado tan importante como para merecer tan grandes sufrimientos. Había sido "justo" como Job o Abraham, y, poniéndose ante Dios, como Jeremías, podía haber defendido su "rectitud" con relación a sus enemigos y perseguidores. Aun la importancia dada al silencio del Siervo parece indicar su probidad y su inocencia. De costumbre, naturalmente, una persona víctima de la calamidad se defendería lanzando maldiciones apotropaicas contra el causante de su desgracia. Tenemos muchos ejemplos de ello en los salmos de lamentación<sup>42</sup>. Se suponía que los causantes de la desgracia eran perversos enemigos y demonios, y se consideraba a las maldiciones como un medio legítimo de quebrantar el poder del autor del infortunio, consiguiendo que éste soltase a la víctima y recayese sobre su propio autor<sup>43</sup>. Aun cuando se considerase la enfermedad como un castigo de Yavé, era regla general el lanzar apasionados lamentos (cf. Job). Pero a veces, en los Salmos, el orante afirma no haber abierto su boca contra sus enemigos, lo cual estima ser un "factor de rectitud" a su favor<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> "Los muchos" (no "muchos"; el artículo se omite en estilo poético) es la comunidad, en contraposición al individuo único, por lo tanto = "todos".

<sup>41</sup> Cf. Job 4,17ss; 15,14s; 25,4-6.

<sup>42</sup> Véase Gunkel-Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 226ss, especialmente la p. 228; Mowinkel, *Offersang og sangoffer*, pp. 250ss.

<sup>43</sup> Sals 7,15-17; 9,16; 57,7; cf. Prov 26,27; Eclo 27,25s.

<sup>44</sup> Sals 38,14s; 39,2,4,10; véase Mowinkel, *Offersang og sangoffer*, pp. 207, 231ss, 259.

Era ésta, originariamente, una medida de precaución. El autor de los sufrimientos podía ser el propio Yavé, en cuyo caso el adorador correría el peligro de maldecir a Dios. Mas los salmistas también alegan su tranquila espera de Dios en la desgracia <sup>45</sup>, tomando el sufrimiento como admonición suya. El silencio y la tranquilidad (en contraste con el "ruido" de los pecadores y de las fuerzas del caos) pasaron a ser en Israel, en cierta medida, la actitud religiosa típica, señal de piedad y de entereza, actitud característica del ideal de humildad.

Luego si el Siervo era "justo" e inocente, no sufría por sus propios pecados, sino por los de los demás, sus compatriotas, los "muchos". Él sobrellevó el castigo, la enfermedad, el sufrimiento y la burla que ellos, en realidad, tenían que haber soportado (53,4,8,12). Yavé permitió que todo recayera sobre él, librándose los demás de ello. El Siervo dio su vida, *vicariamente*, en sacrificio por el pecado (*āšām*) de los demás (53,10), quizá sin tener conciencia de ello, pero, eso sí, por designio de Yavé. Las palabras del poeta pueden igualmente implicar que dicra su vida (su "alma", es decir, él mismo) a Yavé como fianza para que los demás quedaran libres del castigo <sup>46</sup> y obtener para ellos "la paz", la restauración de la relación normal con Yavé, el perdón, la buena fortuna, el bienestar, una vida plena (53,5). De ser así, tal cosa concuerda en su concepción general con el pasaje acerca del servicio sacerdotal del futuro rey; ser mediador entre Dios y los hombres significa "dar la propia vida en prenda" (Jer 30,21s; véase más arriba, pp. 195s, y más adelante, pp. 259ss).

Al proclamar esta nueva verdad, el poeta piensa que el canto fúnebre es la forma más natural que puede utilizar para volver a considerar y dar un fallo final acerca del Siervo y de su obra. El lamento del canto fúnebre se torna acusación, la auto-acusación del poeta y de su auditorio. Así, el cantar pasa a ser *un desagravio* del honor del Siervo; pues todos han de comprender ahora que la ignominia, la desdicha, la humildad y la aparente carencia de aplomo ("rectitud") eran, en realidad, sus títulos honoríficos. Esta nueva comprensión es la presuposición y la explicación de la certeza con que en el poema se proclama, más adelante, la restauración futura. De este modo, el canto fúnebre es, al mismo tiempo, una confesión de pecados. Ahora, los oradores se dan

<sup>45</sup> Sals 62,6; 131; 123; cf. Mowinckel, *Der Knecht Jahwäs*, pp. 57s; *Offersang of sangoffer*, pp. 216s. Bentzen en [D.] *T.T.* 5, 1932, pp. 199ss.

<sup>46</sup> Véase la interpretación de Nyberg acerca de 53, 10aß. Nyberg toma la palabra *šim*, "poner", como un verbo empleado en sentido absoluto, cuyo significado sería "dar algo en prenda", y compara Job 17,3; op. cit., pp. 58s.

cuenta y confiesan que es por *sus* pecados por los que ha sufrido el Siervo. Así, el canto abarca aquí elementos de los salmos de penitencia y de lamentación, así como una afirmación de inocencia semejante a la de las lamentaciones de los inocentes, si bien con la esencial diferencia de que no se trata de la inocencia de los oradores, sino de *la del Siervo*: éste no sufrió por sus propias faltas. El pasaje no pone el acento en la confesión del pecado de los adoradores, sino en el testimonio del sufrimiento inmerecido del Siervo en nombre y beneficio de otros. De este modo, el canto se convierte en una profesión de fe en el Siervo y en sus tribulaciones, así como en su significación para los oradores.

De acuerdo con esto, lo mismo que los salmos penitenciales normalmente acababan en la seguridad de ser escuchados (*Gewissheit der Erhörung*)<sup>47</sup>, y con frecuencia iban acompañados de un oráculo tranquilizador de Yavé, el poema termina aquí expresando la confianza del adorador en que el Siervo recibirá la "recompensa" que, según la creencia hebrea, han de alcanzar los piadosos y los inocentes, y aún más aquel que, por su inocencia y su rectitud, ha hecho inocentes y justos a los demás al sobrellevar el castigo que les correspondía. Tal confianza conduce inmediatamente a una *promesa* directa de Yavé, quien da ahora una garantía explícita respecto a la rehabilitación del Siervo a que aludían las primeras líneas. Con esta parte del poema empieza lo que, para el poeta, aún pertenecía al futuro; es profecía. Ello se ve corroborado por la forma literaria (la confianza de los salmos penitenciales se aplica al futuro) y por los tiempos verbales empleados; desde el v. 10 en adelante se utiliza el imperfecto (tiempo del verbo mediante el cual se expresa normalmente el futuro).

En primer lugar se anuncia el divino propósito contenido en el sufrimiento y la muerte del Siervo. Fue por benevolente deseo de Yavé por lo que el Siervo fue quebrantado con padecimientos por los pecados ajenos. Tal cosa era necesaria para que los demás reconocieran sus pecados, hicieran penitencia y se convirtieran a Yavé; y así pudo Yavé mostrarse misericordioso con ellos. Es por esto por lo que se anuncia que ahora Yavé justificará al Siervo, es decir, mostrará al mundo entero que fue un hombre que "se comportó sabiamente y alcanzó su objetivo" (*hiškîl*, traducido más arriba por "alcanzar su objetivo") a través de la fe en Dios. Precisamente porque el Siervo aceptó gus-

<sup>47</sup> Véase Gunkel-Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 132, 243ss, 351ss; Mowinckel, *Offersang og sangoffer*, pp. 219ss, 231s, 257ss.

tosamente "ofrecer su vida en sacrificio por el pecado", Yavé ordenará los acontecimientos de modo que "quede justificado como el hombre justo que en realidad es" (*yašdîk*, v. 11b). No quedará privado de la recompensa de los justos.

Pues un gran milagro se realizará, gracias al cual los demás comprenderán que el Siervo estaba en lo justo y que sufrió por amor de ellos. Los reyes y las naciones se asombrarán cuando se enteren y vean el milagro. Yavé hará que el muerto se levante de su tumba<sup>48</sup>; su grandeza y su honor quedarán rehabilitados; verá su simiente (lo cual, probablemente, se refiere a sus hijos espirituales)<sup>49</sup>, prolongará sus días, verá su obra coronada por el éxito y cosechará toda la gloria que un poeta oriental podía imaginar<sup>50</sup>.

Lo que se expone es un milagro especial que Dios realiza por amor del Siervo, de modo que su obra prospere. No se presupone una resurrección general. Ello es lo que torna tan portentosa la resurrección del Siervo, posibilitando el que dé resultados tan convincentes y decisivos. Se ajustaba a la mentalidad general del Antiguo Testamento el que la piedad y los sufrimientos inmerecidos, como los del Siervo, no pudieran quedarse sin recompensa, si Dios era justo. Lo nuevo en este caso es que el profeta afirma lo anterior acerca de una persona ya muerta y, por lo tanto, según la creencia popular, irrevocablemente marcada por Dios como pecadora. Aquí aparece, por vez primera en el Antiguo Testamento, la creencia en una resurrección<sup>51</sup>, mas sólo como singular excepción en favor de este hombre concreto.

La resurrección del Siervo representa la coronación del plan divino. Es, además, el milagro decisivo por medio del cual la obra del Siervo alcanza su objetivo de ser una bendición y un remedio para los demás. Su resurrección convencerá al mundo entero de su inocencia, con lo que sus compatriotas tendrán que

<sup>48</sup> P. Volz (*Buddefestschrift*, pp. 180ss) niega que Is 53 aluda a la resurrección del Siervo, sosteniendo que a lo que se hace referencia es a una recompensa en lo sucesivo; pero en su comentario, *Jesaja II*, p. 179, modifica su punto de vista hasta el punto de decir que no es seguro que el texto aluda a una resurrección. Rudolph replica acertadamente a esta opinión (*Z.A.W.* 43, 1925, pp. 93ss).

<sup>49</sup> Cf. Is 8,16,18; y Mowinckel, *Profeten Jesaja*, pp. 19s.

<sup>50</sup> Is 52,13; 53,10,12. En cuanto a la fórmula "larga vida, progenie, éxito y honor" como expresión tradicional del deseo israelita de "vida", véase Marmorstein en *Z.A.W.* 44, 1926, pp. 262ss.

<sup>51</sup> Job rechaza expresamente la idea de que la resurrección sea posible (14,10-12,14). Ni el Sal 73 ni el 16 hacen mención alguna de una resurrección después de la muerte. El pasaje más antiguo es Is 26,19 (cf. 25,8), de fecha helenística seguramente; también Dan 12,2,13. Cf. Birckeland en *St.Th.* III, 1 1949/50, p. 72.

admitir que su sufrimiento y su muerte debieron ser causados por los pecados de los demás, por los pecados *de ellos mismos*. Su resurrección provocará el reconocimiento del pecado, la penitencia y la conversión que el retrasado canto fúnebre expresa. El gran milagro hará que los hombres compartan la opinión acerca del Siervo que ya tienen el poeta y su círculo. Así como antes se le despreciaba, ahora se le estimará en alto grado; y una gloria y buena fortuna similares serán su recompensa en la tierra. No obstante la espiritualización de la recompensa que se expresa en el segundo poema (donde la misma consiste en una misión aún mayor y más dificultosa, de cuyo resultado depende la salvación del mundo entero), el pensamiento judío no podía descartar la creencia en un nexo entre la piedad y la buena fortuna terrena. Es esta recompensa por su piedad (cf. v. 12) la que el Siervo recibirá en pago de su fidelidad y de sus padecimientos.

De este modo, el final del poema se vincula a su comienzo. El poeta y su círculo están convencidos, por algo que han "oído", de que el milagro en cuestión se realizará. Tal confianza es la que el poeta expresa en la estrofa introductoria en forma de oráculo del propio Yavé. Toda esta parte (53,1-9) se refiere a sucesos que (desde el punto de vista adoptado por el poeta en este canto) ya han acaecido, según lo demuestra tanto el empleo de la endecha, cuanto los tiempos verbales (imperfecto consecutivo y perfecto). El Siervo ha vivido y sufrido, y ahora está muerto y enterrado. Desde la postura del poeta y de los oradores, lo que todavía es una proclamación referente al futuro (la profecía misma) no comienza hasta 53,10 (así se advierte en los tiempos verbales: perfecto consecutivo e imperfecto), con una alusión en las primeras líneas, al predecir el inminente y portentoso ensalzamiento. Para el poeta, la resurrección y la recompensa todavía corresponden al futuro, siendo su principal interés la proclamación de esta profecía referente a lo venidero.

La finalidad de tal proclamación no ofrece la menor duda. El poeta quiere atraer a sus oyentes a la misma fe que él y su círculo comparten. Desea que abracen la "doctrina" y el mensaje del Siervo, creyendo que él está en lo justo y es verdaderamente el Siervo elegido de Yavé, cuyas peticiones y doctrina representan la condición real necesaria para la salvación de Israel.

En conjunto, el poema es, por su forma, un canto fúnebre "invertido", con elementos tomados de los salmos penitenciales y colocados dentro de una perspectiva de promesa. En cuanto a su contenido, es un "kerigma", un "mensaje", una confesión agradecida de fe en el Siervo, y una proclamación acerca de él

y de su obra por parte de aquellos que han sido purificados por sus sufrimientos y su muerte. Todo ello se presenta como un testimonio para los demás judíos, aunque, en realidad, como los demás poemas lo demuestran (42,4; 49,6), lo es para el mundo entero.

## 2. La obra del Siervo

Intentemos ver ahora, en conjunto, el retrato del Siervo que estos poemas nos presentan. ¿Qué es el Siervo? ¿Cuál es su labor?

El Siervo ha recibido de Yavé un quehacer muy *especial*. Por ello, no es su Siervo en el sentido más pasivo que el Deutero-Isaías da al término referido a Israel: el adorador de Yavé, seguro gracias a su favor y protección, capaz de confiar en Yavé, y, por sus experiencias históricas, testigo de la elección, el favor y la fidelidad de Yavé, y de su deseo y capacidad de salvar a Israel y llevar a cabo su plan para el mundo; sino en el sentido activo: aquel que ha sido elegido y dotado para una tarea especial al servicio de Yavé<sup>52</sup>. Es el "comisionado" de Yavé, eficaz instrumento para la realización del deseo de Yavé y, por tanto, para glorificarle en el mundo (49,3).

Yavé le ha elegido para este servicio desde el seno materno (42,1; 49,1), le ha dotado de su espíritu (42,1), ha educado su lengua (50,4; 49,2) y le ha preparado para su misión como cortante espada y aguda saeta (49,2). Yavé le sostiene en su labor (42,1) y le da fuerzas (49,4,5b).

Su servicio es un ministerio de la palabra (49,2; 50,4,10; cf. 42,2). Tiene un mensaje de Yavé por proclamar, y a diario recibe revelaciones relativas a tal mensaje (50,4,5a).

Su ministerio se dirige, en primer lugar, al pueblo y la comunidad de Israel (49,5; cf. 50,4); luego, se amplía hasta abarcar todas las naciones del mundo (49,6; 42,4). Mediante su predicación (50,40; 42,4; 49,2), el Siervo "establecerá la religión justa" (es decir, la verdadera religión y el estado de felicidad que la acompaña) en la tierra (42,3s). De este modo, volverá a conducir a Yavé a los preservados de Israel, es decir, los conducirá a la verdadera penitencia y piedad, posibilitando así la completa rehabilitación y reunión de aquellos que han sido dispersados (49,5s). Es más, su predicación alcanzará a todos los pueblos de la tierra, anhelantes de conocer la verdadera religión (42,4), y será

<sup>52</sup> Véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, sobre Is 41,8a.

el medio por el que se salven. El será "la luz de las gentes" (49,6). Esto denota claramente algún tipo de vocación misionera activa.

El contenido del mensaje del Siervo es conforme a lo anterior. No se trata de duras palabras de perdición (42,2s), sino de promesas de consuelo para dar ánimos a los cansados (50,4). Es un mensaje de salvación, como el del Deutero-Isaías, pero, en realidad, mucho más universal en cuanto a su alcance. Abarca a todas las naciones; mas ya no se alude a que éstas hayan de convertirse en vasallos de Israel. Liberación del error y de las consecuencias del pecado, perdón del castigo por el pecado, establecimiento en todo el mundo de la propicia preponderancia de la religión verdadera y de una relación correcta con Dios: tal es, en síntesis, el contenido del mensaje.

Existe, pues, un nexo entre la misión del Siervo y la esperanza israelita de restauración. Su finalidad es la realización de lo que para el Deutero-Isaías era la esencia de la esperanza de la restauración, tanto desde el punto de vista religioso, como del político: el que todos los judíos aceptaran el mensaje fielmente y unidos al Dios de sus mayores; que la nación fuera restaurada, los desterrados regresaran a la patria y los dispersos se reunieran; que los paganos admitieran la religión de Yavé, entusiasmados y maravillados por la gran obra de salvación; que se honrara a Yavé en todo el mundo y se santificara su nombre como el del único Dios verdadero en el cielo y en la tierra.

El quehacer del Siervo es cooperar, por medio de su mensaje, en la realización de tan maravillosa obra. Esta comienza precisamente con su mensaje. Gracias a él, "le devolverá (a Yavé) a Jacob y le congregará a Israel" (49,5). El fruto de su mensaje (o "enseñanza") será apartar al pueblo del desaliento, la duda y la incredulidad, y quizá incluso de la apostasía misma y de otros pecados. Pero este mensaje también tendrá sentido para los paganos. Cuando leemos que "las islas están esperando su ley", y que Yavé le ha puesto "para luz de las gentes, para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra", no cabe duda de que es gracias a su mensaje como será una luz para los paganos y les llevará la salvación.

Ahora bien, los cantos cuentan algo más que el mensaje del Siervo. El poeta también sabe que el Siervo se enfrenta a las mayores dificultades y sufrimientos para llevar a cabo su misión. Tiene buenas razones para cansarse (42,4). Ha de soportar oposiciones, burlas, golpes y malos tratos, y tiene numerosos enemigos (50,5ss). A veces llega a pensar, incluso, que todos sus esfuerzos son vanos (49,4). Se nos dice que es un hombre de humilde condición, carente de grandeza o estimación terrenas, ex-

teriormente insignificante (53,2s), repugnante, incluso, en su apariencia (52,14b). Pues la enfermedad, la miseria y agudos dolores (53,3s,7) se han abatido sobre él, por lo cual, de acuerdo con la costumbre israelita y judía, sus compañeros y paisanos le consideran como alguien cuyo pecado ha sido sacado a la luz, a quien Dios ha herido y marcado (53,4). Según la opinión general, es "impuro", y ha de excluirse de la comunidad. Ha sido cubierto, de hecho, por el "pecado". (La mentalidad judía no sabía distinguir aún entre impureza y pecado; todavía quedaban rastros de la antigua idea, material y objetiva, acerca del pecado.) Por fin, el Siervo muere de su dolorosa enfermedad y recibe ignominiosa sepultura en el cementerio de los malhechores impuros (53,7-9; cf. p. 220 n. 39).

Mas él se somete a todo ello, y no desfallece ante la adversidad (42,4). Recibe fuerzas para mantenerse firme tras sus momentos de desaliento (49,4). El poeta pone en boca del propio Siervo que fue en un momento semejante cuando recibió de Yavé la seguridad de que se le encomendaría un quehacer aún más importante que el de conducir a Israel una vez más al camino recto: el de ser una luz para las gentes y un medio de universalizar la salvación de Yavé (49,5s). Aceptó con gusto los golpes y las burlas, a sabiendas de que al final, de un modo u otro, Yavé le ayudaría, le reivindicaría, y avergonzaría a sus enemigos (50,5ss). Se destaca explícitamente —admitiéndolo por fin aquellos que le juzgaban mal— que todas las desgracias se abatieron sobre él pese a no ser un "pecador", en el fecundo sentido que los israelitas daban a la palabra (53,10), sino, en realidad, un hombre recto y "honrado" a los ojos de Yavé (49,5). Soporta sus sufrimientos, porque éstos son una consecuencia necesaria de la misión que ha de ser y será cumplida (50,5ss).

En el cuarto cantar, el poeta anuncia que le ha sido transmitido, a él y a su círculo, el reconocimiento del verdadero carácter, valor y obra del Siervo. Cuando los demás vean la restauración y glorificación del Siervo, también todos ellos comprenderán. Esto implica el reconocimiento de que el Siervo era realmente inocente y que, por lo tanto, no sufría por sus propios pecados, sino por los ajenos. Sus padecimientos y su muerte fueron, pues, vicarios: repararon las faltas de los demás y llevaron (o llevarán) de nuevo a las gentes a la "paz" y a la comunión con Yavé.

¿Cómo piensa el poeta que esto se realizará? ¿En qué consiste, precisamente, el efecto expiatorio de la obra vicaria del Siervo?

Es evidente que el poeta expresa sus pensamientos en frases y concepciones relativas al sacrificio y al derecho. El Siervo ha



“entregado su alma” (o sea, su vida) y ha ofrecido su vida en sacrificio por los pecados (*‘āšām*)<sup>53</sup>. Se ha hecho garante de los demás. Ello presupone la antigua creencia de que es posible expiar una ofensa mediante una compensación vicaria (*‘āšām*), o el ofrecimiento de la vida por el pecado ajeno, o un rito de purificación (voto propiciatorio), como los que Job solía ejecutar por los pecados que sus hijos pudieran haber cometido (Job 1,5). De este modo, el expiador se convierte en “redentor” de sus parientes. Según la mentalidad antigua, la familia, la tribu o el pueblo son una unidad; de ahí que el factor decisivo en la expiación de una ofensa no sea el que el culpable mismo pague por ella, sino la comunidad a la que pertenece. De acuerdo con esto, otro miembro de la misma puede intervenir como redentor suyo. Cuanto más eminente es el salvador, tanto más valor tiene su acción en favor del otro. La total inocencia del Siervo confiere un valor especial a lo que hace. Su inocencia es su “mérito”, su “rectitud”. Por cierto que ha aumentado estas virtudes gracias a su paciente silencio ante el sufrimiento (véase más arriba, p. 222). Pero ha hecho aún algo más. Ha aceptado *voluntariamente* el padecimiento, no solamente ante la certeza del triunfo final, como en el tercer canto, sino porque (así lo afirma el poeta) ha sabido o imaginado algo respecto a la finalidad de su sufrimiento. El se ha presentado como “liberador” por amor de los demás. Puesto que tal acción vicaria es posible, el dictamen maravilloso de Yavé ha decretado que el Siervo sufra las enfermedades, las desgracias y el castigo que los demás debían haber sufrido por sus pecados. El poeta y su círculo comprenden ahora que si la comunidad (“nosotros”) hubiera recibido realmente el castigo que se merecía, cada miembro de la misma hubiese tenido que sufrir enfermedades y dolores mucho más numerosos e intensos que los soportados en la realidad. Mas el Siervo los ha sobrellevado en su nombre, obteniendo para ellos la “paz”, o, en sentido figurado, la “curación”.

Luego el poeta cree que los sufrimientos del Siervo no se deben a la ira de Dios. No obstante, en la mentalidad del antiguo judaísmo cada pecado lleva en sí mismo la semilla de la desdicha, un “fruto” o “culpa” que, a su debido tiempo, alcanza al culpable y (o) a su familia. Los pecados de Israel son tantos y tan graves que, de no hacerse nada por expiarlos y “purificar” al pueblo, Israel sucumbiría bajo el peso de sus faltas. Por lo tanto, Dios “quiso”, en su clemencia, establecer un propósito o plan para

<sup>53</sup> Is 53,10; véase arriba, p. 317, y n. 32.

que un redentor sobrellevase el peso de la culpa que el pueblo no hubiera podido soportar.

Lo que aquí se expone es un acto gratuito de indulgencia por parte de Dios. Es su plan lo que se realiza, y para él ha creado al Siervo y lo ha preparado. Con el fin de hacerse entender con la mayor claridad, el poeta emplea metáforas derivadas de ideas acerca de la reparación y el perdón de los pecados —es decir, un lenguaje sacrificial— que circulaban en su época. Mas no se deben tomar literalmente tales expresiones, que siempre son, en mayor o menos medida, simbólicas y metafóricas. Como ya se ha dicho (p. 224), el poeta piensa en el efecto psicológico de la obra del Siervo, la cual producirá en sus compatriotas un cambio de ideas semejante al que ya produjo en el poeta y en su círculo. La resurrección y glorificación del Siervo les convencerá de que era inocente y les hará comprender que sufrió por redimirles a ellos<sup>54</sup>. El poeta se dio cuenta de que el pecado de los hombres era demasiado grande y la santidad de Dios demasiado seria como para que la salvación pudiera ser obra del hombre mismo. Su punto de vista es, a este respecto, el de Jeremías y el libro de Ezequiel (véase más abajo, pp. 259ss). Por lo tanto, anuncia que el propio Dios creará un instrumento, el Siervo, que por su predicación, sufrimiento y muerte conseguirá la conversión que de otro modo no se hubiera verificado jamás.

Tal cosa sucede, como dijimos, porque ven al Siervo glorificado. Y, por consiguiente, perciben la culpa de su propio pecado, comprendiendo cuán grande ha de ser éste para haber depurado tan terribles padecimientos al justo. Pues el sufrimiento y el pecado son inseparables, y, puesto que el justo ha tenido que sufrir, debe haber sido por nuestros pecados. Eso es lo que confiesan en el retrasado canto fúnebre. El reconocimiento del pecado los conduce a la penitencia y la conversión, y de nuevo a Yavé. Luego no nos hallamos ya aquí ante la primitiva idea del nexo entre la comunidad y el individuo, según la cual ambos pueden sustituirse siempre que haya expiación. Se trata más bien del efecto psicológico y moral de la obra del Siervo, que lleva al pueblo a su conversión y expía sus pecados.

En tal sentido, no se menciona aquí la idea, frecuente en las primitivas religiones sacrificiales, de un cambio verificado en Dios mismo, mediante el cual su postura se modificaría gracias a la muerte del Siervo, según lo afirmaban los teólogos medievales.

<sup>54</sup> Acerca del sufrimiento de los piadosos como expiación vicaria en la teología judaica, véase Moore, *Judaism* I, pp. 546ss; Sjöberg, *Gott und die Sünder*, pp. 174s; Marmorstein en *Z.A.W.* 44, 1926, p. 264.

Las ideas y expresiones derivadas del lenguaje sacrificial y de su teoría sustitutiva se subliman y elevan a un plano superior <sup>55</sup>. El valor de la expiación del Siervo depende de que sus conciudadanos la asuman, reconociendo sus propias faltas y buscando la conversión y la penitencia. Desde el primer momento es Dios mismo quien proyecta y hace que se realice todo esto <sup>56</sup>. La razón de que el Siervo justifique a muchos (si es que la traducción tradicional de 53,11 es correcta), es que sus sufrimientos abren los ojos de los demás y los conducen al arrepentimiento <sup>57</sup>.

Esta interpretación subjetiva y psicológica del efecto expiatorio de los padecimientos y la muerte del Siervo se apoya, por ejemplo, en la existencia de ideas análogas en el judaísmo. El apócrifo Sabiduría de Salomón comenta el proceder de los justos y de los impíos en el juicio posterior a la resurrección. Los hombres inteligentes y llenos de confianza en sí mismos ven cómo el hombre pobre, despreciado y justo <sup>58</sup>, a quien oprimieron durante su vida en la tierra y de cuyos sufrimientos se mofaron, es absuelto ahora, mientras que ellos son condenados. "Turbados con terrible espanto" y "fuera de sí ante lo inesperado de aquella salud, se dirán, arrepentidos"...

Este es el que algún tiempo tomamos a risa  
y fue objeto de escarnio.  
Nosotros, insensatos,  
tuvimos su vida por locura  
y su fin por deshonra.  
¡Cómo son contados entre los hijos de Dios,  
y tienen su heredad entre los santos!  
Luego nos extraviarnos  
de la senda de la verdad,  
y la luz de la justicia no nos alumbró...  
Nos cansamos de andar por sendas  
de iniquidad y de perdición,  
y caminamos por desiertos intransitables,  
sin conocer el camino del Señor <sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Cf. Taylor, *Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion Sayings in the Gospels*, p. 42.

<sup>56</sup> Cf. Lofthouse: "El único verdadero actor del drama es el propio Yavé" (*J.T.S.* 48, 1947, p. 174).

<sup>57</sup> El significado es el mismo, incluso en la interpretación adoptada arriba.

<sup>58</sup> Sab. de Salomón 5,1ss se refiere en general a los justos sufrientes, no al "hijo de Dios" considerado como el Siervo del Señor (según lo sostiene Huntress en *J.B.L.* 54, 1935, pp. 117ss). En tal medida, este justo es más bien un Lázaro que un Siervo del Señor.

<sup>59</sup> Sab. de Salomón 5,2ss. Traducción de Holmes en *A.P.O.T.* I.

También aquí hallamos la exaltación de los justos despreciados y pacientes, cuando “reciben un reino glorioso y una hermosa corona de mano del Señor”, con lo que los hombres inteligentes, orgullosos e impíos comprenden que los despreciados están en lo justo y ellos no. La idea de expiación vicaria no aparece aquí; no queda en el juicio final lugar para tal cosa. Mas el “hombre sabio” piensa aquí, al igual que el profeta-poeta de Is 53, en el efecto que tendrá la exaltación del sufridor inocente y despreciado sobre los impíos, para que reconozcan la verdad, si bien, en este caso, es demasiado tarde.

Hemos de destacar, igualmente, que aquí, como en otras partes, “subjetivo” y “objetivo” no son ideas contradictorias, sino correlativas. Ambas expresan dos aspectos de la misma cosa. “Objetivamente”, es Dios mismo quien piensa la obra expiatoria del Siervo. El es quien la proyecta, la prepara y sabe adónde conduce. Aquellos a quienes va dirigida (Israel) comprenden su finalidad cuando la impresión causada por el milagro divino, obrando por mediación del Siervo, produce el efecto deseado: el cambio de mentalidad que es condición esencial para el perdón y la rehabilitación. La obra de Dios, cuyo mediador es el Siervo, les hace buscar la reconciliación con Dios.

### 3. Profeta, no Mesías

Este siervo, que tiene una labor que llevar a cabo con el resto de Israel, cuya misión es hablar a los que temen a Dios (es decir, los judíos), y a quien los demás hebreos han visto crecer, vivir y morir ante sus ojos, que murió de lepra y fue enterrado entre malhechores, no representa, evidentemente, una entidad colectiva. El no es el pueblo, ni la congregación, ni una clase o grupo particulares dentro de la nación. No es necesario que entremos aquí en este aspecto de la discusión acerca del Siervo<sup>60</sup>. Tampoco es él el “ideal” en contrapartida al Israel empírico<sup>61</sup>. Tal discusión

<sup>60</sup> Véase nota adicional XII.

<sup>61</sup> Así lo sostiene acertadamente Peake (*The Servant of Yahweh and Other Lectures*, p. 67). La concepción del Siervo como personificación del Israel “ideal” o “espiritual” ha sido frecuentemente adoptada, incluso en tiempos anteriores; así, por ejemplo, Cölln, Thenius, Anger, Knobel, Vatke, Ewald, Kosters, Cheyne (“el genio de Israel”) y otros. Sobre intentos más recientes de unificar las interpretaciones individual y colectiva, véase la p. 234 n. 69. Estas expresiones —“el Israel ideal”, “el Israel espiritual”, etc.— se emplean generalmente de una forma muy vaga. Si se emplean, en sentido platónico, para significar la “idea” trascendental de Israel, en contraposición a su realidad empírica, tal noción es totalmente

es platónica, no hebrea. Se considera y describe al Siervo como un individuo concreto; ello es indiscutible, no sólo por todos los rasgos puramente individuales y personales del retrato<sup>62</sup>, sino indirectamente también, ya que cualquier interpretación colectiva conduce a disparates.

Es indudable, en primer lugar, que el Siervo no puede ser una "personificación" poética ni un medio de representar a la nación israelita en términos del antiguo concepto de comunidad<sup>63</sup>.

Ningún profeta del Antiguo Testamento, ni siquiera el Deutero-Isaías<sup>64</sup>, pudo decir que Israel sufriera sin culpa, ni que sobrelleva sus sufrimientos pacientemente y en silencio, y aun menos que sus padecimientos fueran incomprensibles. Todos los profetas veían claramente que Israel merecía sufrir como consecuencia lógica de sus pecados, y el Deutero-Isaías destaca esta idea explícitamente<sup>65</sup>. Es asimismo evidente que el Siervo tiene una vocación cuyo objeto es Israel; tiene algo que hacer para y con Israel, e Israel se convertirá a Yavé gracias a la labor del Siervo<sup>66</sup>. En él pondrán sus esperanzas los que temen a Dios

ajena al antiguo Israel. Si lo que indican es una representación "idealizada" de Israel (en el sentido popular del término), resulta inconcebible que el Israel "idealizado" haya de llevar a cabo una tarea cuyo objeto es "el Israel real". Si "el Israel espiritual" significa el núcleo creyente de la nación, en contraposición a la gran masa de los incrédulos o indiferentes, que son israelitas solamente "por la carne", el problema es que este tipo de distinción no aparece en ninguna otra parte del Antiguo Testamento; para el Deutero-Isaías, todos los israelitas son verdaderos israelitas (véanse las referencias de nn. 64, 65). La distinción entre "Israel por el espíritu" e "Israel por la carne" presupone, efectivamente, un dualismo espiritual que no se manifiesta en el judaísmo hasta el período helenístico. Todos estos intentos de hacer distinciones modernizantes están originados por el sentimiento de que otros pasajes del Deutero-Isaías obligan a partir de la identificación del Siervo con Israel de alguna manera (véase nota adicional XII).

<sup>62</sup> Estos rasgos siguen siendo individuales, a pesar de que se les aplique en general a los piadosos, y en tal medida son "típicos", como Volz lo afirma (*Jesaja* II, p. 183). Pero Volz exagera este elemento "típico". Es admisible que las metáforas y frases en cuestión se aplicaran también a otros piadosos sufridores; mas no cabe duda de que la historia que relata el profeta acerca del Siervo se refiere a hechos únicos que sucedieron una vez por todas.

<sup>63</sup> Cf. Gressmann, *Der Messias*, pp. 316s.

<sup>64</sup> Véase Is 40,2; 44,18,22; 43,8,22-5; 45,9s; 48,1,4,8-10; 54,8; 55,7.

<sup>65</sup> Is 40,2; 42,18,24s; 43,8,22-8; 45,9s; 48,1-11; 51,17-20; 54,9; 55,7; cf. 42,19-23 (trito-isaiano).

<sup>66</sup> Véase Is 49,5s, y, más arriba, pp. 210, 226ss. Estos versículos han desempeñado un importante papel en la discusión mantenida por los defensores de las teorías individual y colectiva. Budde, en particular, ha intentado demostrar que son compatibles con la interpretación colectiva (véase su comentario al Deutero-Isaías en *H.S.A.T.*<sup>4</sup> I, p. 678; *Die so-*

(50,10). Tampoco es el Siervo una personificación del orden profético, según lo han afirmado algunos especialistas<sup>67</sup>. No es posible que el poeta, que también aparece como profeta, dijera que el orden profético o "profecía" hubiese muerto y volvería a levantarse para ser honrado de nuevo. El Siervo es, sin lugar a dudas, un profeta, como ahora lo veremos; pero es un profeta individual y no una abstracción colectiva.

Recientemente, una mejor comprensión del antiguo concepto de "personalidad corporativa"<sup>68</sup> ha llevado a algunos estudiosos, tales como Pedersen, Eissfeldt y Wheeler Robinson, al intento de combinar las interpretaciones individual y colectiva<sup>69</sup>. El

*genannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes 40-55: Ein Minoritätsvotum*; y, muy recientemente, su revisión del artículo de Eissfeldt, *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja (Jes 40-55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum*, en *T.L.Z.* 58, 1933, cols. 324s). Rechazando la, sin duda, más probable interpretación según la gramática y el sentido, Budde toma a Yavé como sujeto lógico de los infinitivos *l'sôbôb* en el v. 5, *lôhākūm* y *lôhāšib* —en el v. 6—. Pero si tal es el sentido, no entendemos por qué, en lugar de "Israel" y "Jacob" no reza simplemente "tú". No hay razón alguna para negar que el lenguaje usado distingue entre el Siervo (tú) e "Israel" o "Jacob", ni que es mucho más natural tomar el *le* que acompaña a los infinitivos como expresión de un propósito y no como circunstancia concurrente ("por cuanto devuelvo", etc.), según opina Budde.

<sup>67</sup> Por ejemplo: Gesenius, de Wette, Wiener, Umbreit, Schenkel, Farley.

<sup>68</sup> La obra clásica es el *Israel I-II* de Pedersen; cf. asimismo Wheeler Robinson en *Werden und Wesen des Alten Testaments*, pp. 49ss; Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, donde, no obstante, se exagera la identificación de individuo y comunidad (véase la crítica de Snaith en *J.T.S.* 44, 1943, p. 82).

<sup>69</sup> Pedersen, *Israel III-IV*, pp. 603ss. En *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, Eissfeldt anticipó la opinión de Pedersen. En oposición a Eissfeldt, véase la revisión del libro hecha por Mowinckel en *A.f.O.* 11, 1936/7, pp. 81s. Véase también: Wheeler Robinson en *Werden und Wesen des Alten Testaments*, pp. 49ss; Bentzen, *King and Messiah*, pp. 48ss. También Nyberg adopta la postura de "ambos-y" en *S.E.Å.* 7, 1942, pp. 5-82, donde presta una importancia exagerada a los rasgos reales y ancestrales del Siervo. Wheeler Robinson se ajusta a la aproximación de Pedersen (véase nota adicional XII); igualmente Engnell en *B.J.R.L.* 31, I, 1948. Ström, en *Vetekornet*, identifica directamente individuo y comunidad en una simple caricatura de la idea fundamental de Pedersen; véase la fundada crítica que hace C.-M. Edsman de Ström, en su revisión de *Vetekornet*, en *Kyrkohistorisk Årsskrift*, 1944, pp. 356ss, y en el artículo "Evangeliskt och katoliskt om Corpus Christi, Kirkan och den enskilda", en *S.T.K.* 21, 1945, pp. 272ss, donde señala las múltiples generalizaciones e inconsistencias equívocas que se manifiestan en las definiciones e interpretaciones de Ström. Algunos autores han intentado revivir la interpretación colectiva del Siervo a partir de los viejos esquemas: así, Farley, en *E.T.* 38, 1926/7, pp. 521ss (profecía idealizada); Peake, en *The Servant of Yahweh and Other Lectures*; Waterman en *J.B.L.* 56, 1937, pp. 27ss;

Siervo es el profeta que posibilitará la conversión de los demás israelitas, y —dice Wheeler Robinson— “es Israel creado para ser el Siervo”<sup>70</sup>. Nyberg afirma que “el Siervo es Israel, tanto en el sentido del antepasado como en el del pueblo; en él se concentran las experiencias de todo un pueblo”<sup>71</sup>. Según Bentzen, “es el Deutero-Isaías e Israel, el nuevo Moisés (“Mesías” es una forma radicalmente modificada) y la congregación, por la cual está dispuesto a morir, en una sola persona, el patriarca de la nueva raza”<sup>72</sup>. Estos autores apelan al conocido hecho de que, tanto en la tradición patriarcal hebrea como en tradiciones análogas —antiguas y modernas— de otros pueblos orientales, el antepasado fundador de la nación representa a la comunidad entera, de modo que se pueden ofrecer las experiencias vividas por la familia, la tribu y la nación a través de los siglos como las del “ego supremo” (representado en un individuo) y se las puede transferir a la figura del antepasado como si se tratara de un relato personal acerca del mismo<sup>73</sup>. Mas no hemos de olvidar que, en tal caso, el narrador lo imagina todo como un relato acerca del antepasado individual; y, cuando así lo concibe, Jacob, por ejemplo, no es al mismo tiempo antepasado y pueblo, sino un individuo que experimentó lo que la nación había de vivir posteriormente y llevó a cabo las conocidas diversas proezas que sus descendientes también realizaron.

Para *nosotros*, cuando miramos a los personajes a la luz del estudio de la historia de la tradición, *son* ambas cosas. Mas, para los narradores de las sagas patriarcales, Abraham *es* el hombre Abraham, y Jacob *es* el individuo Jacob, en quienes los oyentes se reconocen en sus mejores momentos, pero que, no obstante, no son “idénticos” a la nación, del mismo modo que nosotros, los hombres de hoy, tampoco lo somos cuando “nos identificamos” (es decir, somos conscientes de nuestra relación) con nuestra propia nación en su historia y en las hazañas llevadas a cabo a lo largo de ella. También se puede exagerar el carácter mítico e irracional del pensamiento antiguo. Por ejemplo, aun cuando

Snaith, en *Studies in Old Testament Prophecy Presented to T.H. Robinson*, pp. 187-200 (el Siervo es el “resto justo”, representado en el Deutero-Isaías por Joaquín y sus compañeros de exilio en 597 a. C.).

La crítica que Young hace de Eissfeldt en *Westminster Theological Journal* 11, 1948, pp. 135ss, es errada, por desconocer las antiguas formas de pensamiento y ser, pues, sus razonamientos demasiado modernos y racionalistas, es decir, supuestamente ortodoxos.

<sup>70</sup> *Werden und Wesen des Alten Testaments*, pp. 59ss.

<sup>71</sup> S.E.A. 7, 1942, p. 75.

<sup>72</sup> *King and Messiah*, p. 67.

<sup>73</sup> Véase nota adicional XII, y p. 232 n. 61.

Bentzen tuviera razón en que se considerase al Siervo como un nuevo Moisés, no por ello sería realmente, en la idea del profeta, el propio Moisés, ni el Israel del período mosaico, y tanto menos Moisés resucitado<sup>74</sup> o *Moisés redivivo*; él es el Siervo, el cual, en el futuro, habrá de realizar para con "Israel" una labor tan transcendental como la de Moisés en tiempos pasados. Si partimos del antiguo concepto de unidad de la nación y del individuo, de "Israel" como símbolo encarnado en el antepasado, en la nación y en cada uno de sus miembros<sup>75</sup>, la opinión de que el Siervo es "Israel" y tiene una misión que cumplir para con un muy distinto "Israel" incrédulo, es sumamente improbable, por no decir imposible. El símbolo se halla presente en el antepasado, en la nación y en cada uno de sus miembros; mas no existe fuera de ellos como una especie de ser metafísico. No cabe imaginarlo como una "persona" en contraposición al Israel empírico, en favor del cual tuviera una misión que cumplir. La opi-

<sup>74</sup> Cf. *King and Messiah*, p. 66.

<sup>75</sup> Lo que Pedersen entiende por "símbolo" ha de entenderse a la luz del pensamiento primitivo, y no del platonismo. Naturalmente, es cierto que la concepción real de los pueblos primitivos acerca del pueblo o comunidad tiene semejanzas con la doctrina platónica de las ideas (cf. V. Grønbech, "Primitiv Religion" en *Illustreret Religionshistorie*,<sup>2</sup> p. 23), semejanzas que tal vez se evidencien particularmente en la concepción persa acerca del "alma del toro", el toro prístino y celestial. En la mentalidad primitiva, la realidad dada consiste en totalidades que también son entidades. Al igual que en los cuentos de hadas, no se trata de "un oso", sino de "el oso", el oso "eterno". Cada entidad posee su carácter y símbolo propios. "El hombre" es distinto de "el león"; "Israel" es un símbolo distinto de "Moab". El símbolo "Israel" es una realidad eterna. Se manifiesta en el antepasado, en la nación con sus variadas situaciones históricas, y en israelitas individuales, particularmente en hombres representativos como lo son los jefes y los reyes. Podemos intentar expresar esto en términos modernos diciendo que el ancestro sigue viviendo en la nación y en todos sus individuos, y que el rey, por ejemplo, encarna a la nación entera. Israel es una personalidad corporativa (por utilizar la expresión de Wheeler Robinson); y, en determinados momentos, esta personalidad corporativa puede manifestarse en una persona representativa, como el antepasado o el rey. Esto quiere decir Pedersen cuando llama a Israel "cantidad ideal" (*Israel* I-II, p. 475). Pero tal cosa es bastante diferente de la distinción platónica entre la "idea" y la realidad empírica (inferior). A causa del pecado, Israel puede perder su "símbolo"; mas deja entonces de existir. Es normalmente en la realidad concreta, en las proezas históricas, etc., donde se manifiesta la esencia de "vida" del símbolo. Es deber del individuo el realizar el símbolo en su vida, en unión con la comunidad entera, no existiendo, por otra parte, contraposición alguna entre individuo y comunidad. Los que sostienen la interpretación colectiva de la figura del Siervo no tienen en cuenta esta correspondencia entre símbolo y realidad.



nión de Pedersen y los demás neo-colectivistas acerca del Siervo, es, pues, insostenible.

Tampoco hallamos en los textos nada que nos obligue a admitir una interpretación tan poco natural. El que el Siervo de 49,1-6 sea, según lo afirma Wheeler Robinson, primero el profeta que obra por convertir a sus conciudadanos, y luego, repentinamente, al recibir la nueva misión de ser "una luz para las gentes", se convierta en Israel o llegue al convencimiento de que es realmente Israel por ser el "representante" mediante el cual aquél realizará su misión, no es solamente una idea difícil de concebir, sino que es, además, totalmente innecesaria, puesto que el propio texto no exige semejante cabriola mental para que se le entienda.

Conforme a la descripción que el profeta nos hace del Siervo en los cuatro poemas, éste no *es* ni el antepasado, ni Israel (por muchos rasgos que se le atribuyan de la concepción del antepasado), sino una persona que tiene, tanto en el presente como en el futuro, una misión que cumplir para con Israel.

Hay, empero, *algo* de verdad en la idea de que el Siervo es Israel, en el sentido de que tiene la posición y la importancia de un representante de la nación entera, como sería el caso de un rey, o, en el culto, de un sacerdote o un profeta. Existe una íntima relación entre el Siervo y su pueblo Israel. Cabe decir, en tal sentido, que el Siervo es una "personalidad corporativa", ya que, como hemos visto, representa a toda la nación. Su labor reviste una importancia decisiva para el destino de la nación, pudiendo decirse que, en tal medida, la nación procede a través de él. El padece lo que el pueblo debía haber sufrido; lo que a él le sucede, sucede al pueblo a través de él. Sus sufrimientos y su muerte son el sacrificio, el *'āšām* ofrecido por los pecados de la nación, y su resurrección fructificará en nueva vida para Israel, puesto que lo conducirá a su conversión. Mas ello no impide que se le considere como a un individuo con una tarea que llevar a cabo para con la nación israelita. Cuando, en otros pasajes del Deutero-Isaías, se aplica a Israel la palabra "siervo", el término no reviste este carácter individualista. Sólo puede crear confusión el que reunamos los dos "siervos" del Deutero-Isaías y tratemos de abarcar a ambos con una misma explicación. El Siervo es un individuo; pero, eso sí, un individuo que representa a la nación entera, cuya suerte es decisiva para el destino de ésta, y a través del cual se realizará la conversión y la renovación de la vida del pueblo.

¿Qué clase de persona es, pues, el Siervo? Se le considera y se le describe como *profeta*; no cabe duda de ello por lo que se ha dicho anteriormente acerca de su misión y su labor. Está dotado del espíritu de Yavé (42,1), cosa característica de los profe-

tas. Expone "derecho", *tôrâh*<sup>76</sup>, y tiene lengua de discípulo (50,4), es decir, discípulo de algún profeta (8,16) o de alguien instruido por el espíritu. La lengua y la palabra son sus instrumentos, que Yavé ha adecuado para su servicio (49,2). Otro rasgo profético: Yavé le llamó desde el seno materno (Is 49,2; cf. Jer 1,5). A diario, abre sus oídos para poder recibir revelaciones (50,4). También en otros lugares se aplica ese término a los profetas<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Is 42,4; cf. 1,10; 42,3; 8,16; véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, n. a sobre Is 1,10.

<sup>77</sup> Is 44,26; 20,3; 2 Reyes 9,7; Jer 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; Am 3,7, etc.; véase von Baudissin en la *Buddefestschrift*, pp. 3s; aplicado a Moisés, Dt 34,5; Jos 1,1; Núm 12,7; Mal 4,22, etc.; véase von Baudissin, op. cit., p. 3; aplicado a Josué, Jos 24,29; a los patriarcas, Ex 32,13; Dt 9,27. En todos estos casos, el término en cuestión equivale a profeta. Sobre el uso de "siervo" como título del rey, véase arriba, p. 75 n. 292. Acerca de los rasgos proféticos del Siervo, véase también Bentzen, *King and Messiah*, pp. 48ss. Resulta curioso que Nyberg, en *S.E.Å.* 7, 1942, pp. 63ss, no evoque el problema de la categoría en la cual el poeta encuadraba al Siervo, contentándose con indagar los "grupos de temas" de donde pudieron tomarse las concepciones. Esta confusión de exégesis e historia de temas es necesariamente equívoca. El principal interrogante ha de ser siempre: "¿Qué quiere decir el propio escritor?", y no "¿Cuál es el origen de los elementos individuales de su concepción?" Puede verse cuán errado es el modo en que Nyberg aborda el problema por (*inter alia*) sus consecuencias: cuando dicho autor continúa diciendo que el título de "siervo" se tomó de un título cananeo que se aplicaba especialmente al fundador de la dinastía y del culto (op. cit., p. 79). Tal cosa no es, en sí misma, imposible; mas carece de importancia para la interpretación del Siervo, ya que es impensable que el Deutero-Isaías o algún miembro de su círculo consideraran al Siervo como fundador de un nuevo culto. El culto de Yavé no necesitaba ningún nuevo "fundador". Además, son tantas las etapas intermedias y los cambios de sentido que intervienen entre el título original cananeo de "siervo" y el Siervo del Deutero-Isaías, que no es posible interpretar al segundo en función del contenido del primero. Lo que sí es correcto en la opinión expresada por Nyberg es que el uso del término en los textos ugaríticos demuestra que tal título siempre entraña una íntima relación con la divinidad y un especial quehacer derivado de ella. También Engnell, que considera al Siervo como una figura real (*B.J.R.L.* 31, 1948), se ve obligado a admitir que varios rasgos del Siervo sugieren una figura profética, pero sostiene que los mismos proceden, en último caso, del hecho de que el rey es (como él dice) un "profeta primo". Engnell opina que, para poder sostener que se concibe al Siervo como profeta, es preciso demostrar primero que estos rasgos reales y proféticos han pasado por un proceso de "desintegración" y pueden aplicarse asimismo a personas que no son reyes (op. cit., 15 n. 1). Bentzen contesta a esto en *King and Messiah*, p. 108 n. 77. Puesto que yo afirmo que los poemas del Siervo han de interpretarse a su propia luz, sin referirlos a los contextos en los que hoy casualmente se encuentran, he de rechazar el razonamiento (en desacuerdo aquí con Bentzen, op. cit., p. 49) de *meḥāššēr* (41,27). Esta palabra, que se refiere aquí al propio Deutero-Isaías, es, sin duda, un término aplicable a los profetas, como *mubassiru* en acadio (véase Haldar, *Associations*, p. 33).

Si consideramos el contenido de su misión profética, podemos decir justificadamente que se trata de un nuevo ideal de profecía. Vemos la transición a este ideal profético en el círculo de discípulos del Deutero-Isaías <sup>78</sup>, con el llamado "Trito-Isaías", autor, con toda probabilidad, de estos cantares (véase más abajo, pp. 275s).

También es algo más que un profeta ordinario, ya que no sólo su predicación y su mensaje son importantes, sino también su persona y lo que se realiza a través de su vida. Sus sufrimientos y su muerte son asimismo esenciales para su obra; eran necesarios para que se lograra el proyecto de salvación de Yavé. Pero incluso esta prolongación de su obra sigue la línea profética, como más adelante veremos.

Varios especialistas <sup>79</sup> han intentado descubrir en el Siervo ciertos rasgos de la figura del rey, o incluso han afirmado que se le consideraba como a un rey o representante real de su pueblo <sup>80</sup>. No hallamos en él, sin embargo, ninguna característica

<sup>78</sup> Is 61,1ss; cf. Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, p. 17.

<sup>79</sup> Sobre todo Sellin, y, de modo diferente, Gressmann, Dürr, Rudolph y, muy recientemente, Nyberg, Engnell, Coppens y de Leeuw. Últimamente, el paralelismo delineado por Dürr entre el Siervo y el rey que, en el culto, expía mediante el sufrimiento, ha revestido particular importancia. Véase más abajo, pp. 241ss.

<sup>80</sup> Particularmente Engnell, a partir de las opiniones de Dürr, ha intentado interpretar una serie de rasgos individuales de los pasajes del Siervo en función de la vertiente cúlrica de la ideología real (véase *B.J.R.L.* 31, 1948, pp. 1ss). En *King and Messiah*, pp. 48ss, Bentzen refuta las opiniones y suposiciones unilaterales de Engnell; cf. también arriba, p. 208 n. 8, p. 238 n. 77. Por regla general, los rasgos en cuestión pueden interpretarse de un modo mucho más natural como referidos a una figura profética. Engnell considera la idea de sufrimiento como si fuera de por sí un indicio de la ideología real; acerca de esto, véase más arriba en el texto. Otro error de método que Engnell comete en su exposición del asunto, es que no distingue entre los poemas del Siervo y las demás sentencias deutero-isaianas, negándose a reconocer que impliquen dos conceptos diferentes del siervo; véase la nota adicional XII; 41,27; 43,4; 44,1ss; y 49,7ss, son ajenos a la cuestión y nada tiene que ver el que Engnell tenga o no razón en hallar en ellos alusiones a la ideología real. En realidad, está equivocado; cf. Bentzen, op. cit., pp. 58ss. North, *The Suffering Servant*, pp. 139ss, hace mayor hincapié que Bentzen en los supuestos rasgos políticos de la descripción de la obra del Siervo; pero presta demasiada importancia a la interpretación de la expresión "dar *mišpāt*" 42,1,3, la cual, según él, "parece rebasar las funciones de cualquier rey o profeta conocidos por nosotros" (op. cit., p. 141). Igualmente cree que la expresión "restablecer las tribus de Jacob" debe entrañar "una restauración política", puesto que una tribu es una entidad política (op. cit., p. 146). Esta última conclusión no es necesaria. Por ejemplo, es posible obrar por la restauración de un pueblo mediante un "rearme moral", que no es realmente una forma de actividad política. North no parece llegar a ninguna conclusión clara.

regia inconfundible<sup>81</sup>. Lo más aproximado a tal cosa sería la promesa de que “será elevado, ensalzado y puesto muy alto”, de él “se admirarán muchos pueblos” y “los reyes cerrarán ante él su boca”... “por eso yo le daré por parte suya a los grandes y dividirá la presa con los poderosos”, o, como quizá debería traducirse, “por eso yo le asignaré por parte suya a los grandes, y le daré por presa a los fuertes” (52,13-15; 53,11s).

Mas lo dicho se refiere al futuro y a lo que el Siervo será, no a lo que es o alguna vez ha sido. Por otra parte, tampoco rebasa los honores de que pudiera gozar cualquier hombre israelita u oriental ordinario “a quien el rey quisiera honrar”. En tal caso, “habrán de tomarse las vestiduras reales que se viste el rey, y el caballo en que el rey cabalga, y la corona real que ciñe su cabeza, y dar el vestido, el caballo y la corona a uno de los más

<sup>81</sup> Begrich, en *Studien zu Deuterojesaja*, pp. 163s, interpreta *mišpāt yôši'* como “anuncia la sentencia como justa”, considerando dicha frase alusiva a la sentencia de Yavé para los paganos; sostiene, además, que las metáforas de romper la caña y apagar la mecha a que hace referencia Is 42,3 son símbolos legales de condena, opinión que también Bentzen comparte (*Jesaja II*, p. 33). Pero ni siquiera uno de los pasajes a los que se refiere Begrich (Is 14,5; Eclo 35,18; Prov 13,9; 20,20; 24,20; Job 18,5s; 21,17s) hace la menor alusión a una relación con concepciones forenses o terminología legal. Cuando se dice que el “bastón” o cetro de reyes y tiranos está roto, tal metáfora indudablemente alude a operaciones militares. El que la lámpara de un hombre se apague en su tienda no significa sino que la tienda está abandonada y que el hombre y su “casa” han sido eliminados; mas la metáfora no indica en modo alguno la manera en que sucedió tal cosa. La metáfora expresa la situación de la tienda del hombre perdido, y no un acto simbólico productor o ratificador de tal situación. En el mismo sentido, Snaith (en *Studies in Old Testament Prophecy Presented to T.H. Robinson*) opina que el profeta se refiere aquí a la ejecución de la justicia en el sentido de justicia estricta (*le'emet*), y que “espera” significa que los gentiles están esperando, aterrorizados, que se haga justicia. Evidentemente, las metáforas de 42,3 no indican un acto del Siervo en calidad de juez, sino su predicción como profeta, la cual es de edificación y no de condena. El “juicio” y la “ley” que “expone” y “establece”, denota (como Bentzen, por lo menos, lo observa) la verdadera religión; cf. la referencia de Volz al término árabe *din*, que también significa, al mismo tiempo, “juicio” y “religión”. No se hace mención de ningún acto de condena o sentencia (Begrich). También Lindblom (*The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, pp. 15-17) encuentra “términos jurídicos” en 42,3, y afirma que 42,1ss describe una actividad regia, que está influida por su punto de vista acerca de 42,5-9 como la propia interpretación que el profeta hace de 42,1-4; véase nota adicional XII. En cuanto a la interpretación de 49,1-6 en el sentido de que el Siervo es el caudillo de los desterrados que retornan, véase más arriba, p. 210. De Leeuw (*De Koninklijke Verklaring van de Ebed-Jahweh-Zangen*) no parece que haya presentado ningún alegato para la interpretación monárquica del Siervo distinto de los examinados arriba y en las páginas siguientes.

nobles príncipes del rey para que vistan a aquél a quien el rey quiere honrar, y llevándole en el caballo por la plaza de la ciudad, vayan pregonando ante él: 'Así se hace con el hombre a quien el rey quiere honrar'. Después, el rey puede incluso dar a este hombre el anillo real y nombrarle gran visir de "toda su casa", de modo que "todos los jefes de las provincias, los sátrapas, los gobernadores y los funcionarios del rey" hagan su voluntad "por el temor que les inspira"; pues este hombre se ha hecho "poderoso en la casa del rey y su fama se esparce por todas las provincias, porque se hace de día en día más poderoso" (Esther 6,7-10; 8,2; 9,3s). En este relato de Esther acerca de cómo el rey persa Asuero (Jerjes) ensalzó al judío Mardoqueo hallamos una descripción más o menos coetánea y auténtica de cómo los judíos de la época imaginaban que se honrara a un hombre: ante él habían de callar incluso los grandes y los reyes (los hebreos consideraban a los sátrapas del imperio como reyes, y hasta más que reyes), a causa de su portentoso ensalzamiento; tendría (en metáfora militar) por parte suya a los grandes y daría a los fuertes como presa, es decir, recibiría poder y autoridad sobre los hombres poderosos y linajudos. El autor de los cantos del Siervo del Señor era judío, y pensaba con los conceptos y las metáforas de su tiempo. Cuando intenta exponer el maravilloso e inesperado ensalzamiento de un hombre desde el más profundo desprecio al más alto honor y reconocimiento, lo hace con las concepciones y metáforas de la corte real que halla a su alcance. El hecho de emplearlas no implica que considere al hombre en cuestión como un soberano reinante.

Podemos referirnos, a modo de analogía, a la manera en que el autor de la Sabiduría expone la elevación de los justos tras el juicio final:

Por esto recibirán un glorioso reino,  
una hermosa corona de mano del señor.  
(Sabiduría de Salomón, 5,16)

Un día, los justos recibirán rango y ornato reales en recompensa por su virtuosa piedad; mas, claro está, el autor no quiere decir con ello que sean auténticos reyes. Resultaría equívoco decir, en este caso, que los justos son tal como se les considera en términos de la ideología real del Oriente <sup>82</sup>.

Se ha intentado hallar en el destino del Siervo otra caracte-

<sup>82</sup> Dürer, *Ursprung und Aushau*; cf. su *Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschungen*.

rística (bien contrastada, por lo demás) de la realeza oriental, la cual explicaría en su totalidad la idea del profeta-poeta acerca del Siervo: éste es rey precisamente en cuanto sufridor, por ser los padecimientos un elemento fundamental de la ideología relativa a la realeza. Una parte del ritual babilónico del Año Nuevo consistía en que, en el sexto día de la festividad, el sumo sacerdote conducía al rey al templo, donde, frente a la capilla del dios Marduk, se le despojaba de sus insignias reales, que el sacerdote colocaba a los pies del dios. En nombre del dios, el sacerdote golpeaba al rey en la mejilla y le trataba de modo infamante; entonces, el rey tenía que arrodillarse, confesar su culpa y ofrecer una oración de penitencia. Después, recibía la absolución, devolviéndosele la dignidad real a cambio de la promesa de cuidar bien de Babilonia y del templo de Marduk. Con esa condición, Marduk aplastaría a todos sus enemigos. Volvía a adornársele luego con sus insignias reales<sup>83</sup>. Algunos han afirmado (el primero en hacerlo fue el estudioso católico Dürr) que la idea de la expiación vicaria del Siervo mediante humillaciones y degradaciones estaba influida por los citados ritos de la festividad babilónica del Año Nuevo<sup>84</sup>, y que este mismo rasgo explica la figura del Siervo: éste es el rey, que expía, sufre y muere por su pueblo, siendo luego devuelto a la vida. Tal fraseología ha sido empleada, en particular por Engnell y Widengren, para sustentar la idea de que el Siervo es rey. Sus defensores suponen que tal concepto implica antiguas y complejas asociaciones de ideas; es necesario, pues, analizar esta hipótesis más detalladamente.

Mientras Dürr únicamente sostiene que se representa al Siervo del Señor a guisa del rey penitente, que sufre y expía, Engnell considera el ritual mismo como expresión cúlrica de la muerte y resurrección del rey, a partir de lo cual afirma que en este ritual es idéntico al dios, lo mismo que en todo el resto del culto. Piensa que el culto tenía esta forma y significación no sólo en Babilonia, sino también en la Ugarit cananea y en Israel<sup>85</sup>. El Siervo es, pues, el rey-dios en su pasión, muerte y resurrección propiciatorias<sup>86</sup>, las cuales Engnell considera como elementos típicos del

<sup>83</sup> Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest II*; Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*.

<sup>84</sup> Véase Dürr, *Ursprung und Ausbau*, pp. 125ss; muy recientemente, Nyberg en *S.E.A.* 7, 1942, pp. 66ss; Widengren, en *R.o.B.* 2, 1943, p. 71; Engnell, *Divine Kingship*, pp. 152 n. 1, 170 n. 4, 176 n. 4.

<sup>85</sup> *Divine Kingship*, índice, s.vv. "'Passion', penitence, and 'death' of the king".

<sup>86</sup> *Op. cit.*, índice, s.v. "Ebed Yahweh"; véase especialmente: pp. 152 n. 1, 170 n. 4, 176 n. 4; cf. no obstante, *B.J.R.L.* 31, 1, 1948, p. 6.

carácter regio, y como parte de la ideología religiosa real según se expresa en el culto. Widengren parece compartir este punto de vista <sup>87</sup>.

Creo, personalmente, que las pruebas de que, en el culto, se identificara al rey con el dios en su padecimiento, muerte y resurrección, carecen de peso <sup>88</sup>. Aun para Babilonia, sólo indican que, al igual que en las religiones de misterio, los que tomaban parte en el culto compartían la experiencia del dios al presenciar la representación de sus suertes <sup>89</sup>. Los textos no apoyan la teoría de la identidad sustancial asumida por Engnell, que significaría la inexistencia en el culto de una distinción consciente entre el dios y el rey. Es, desde luego, posible que el rey representara el papel del dios *victorioso*. En cuanto vice-regente terreno del dios, era también su adalid, y le representaba en su lucha y en su victoria; mas no se representaba la muerte del rey. Nada absolutamente indica que en Israel existiera y se expresara en los rituales del culto una concepción semejante. En Babilonia y en otros lugares, los ritos demuestran que, sin lugar a dudas, el papel del rey en el culto era fundamentalmente el de un hombre que intercedía y sacrificaba como intermediario del pueblo.

Es evidente que, en el ritual penitencial del Año Nuevo babilónico, el rey aparece como representante de los hombres ante el dios, humillándose ante él y siendo rehabilitado por él. Los textos no dan pie para pensar que se considerara su penitencia expiatoria y su humillación como una "muerte" espiritualizada. *Pudo*, eso sí, considerárselas de ese modo en el pensamiento y el lenguaje de la religión, del mismo modo que, a veces, el Nuevo Testamento considerará la conversión como una "muerte"; mas no hay necesariamente una identidad entre ambas ideas. No existe, pues, razón alguna para considerar el ritual propiciatorio de la fiesta del Año Nuevo como una expresión de la resurrección del rey y del dios de la vegetación <sup>90</sup>, ni para afirmar que el su-

<sup>87</sup> *R.o.B.* 2, 1943, p. 71; cf. *S.E.A.* 10, 1946, pp. 66ss; véase asimismo *Religionens värld* 2, pp. 311s. Los defensores de esta supuesta "ideología de la muerte cúlrica del rey" hallan gran parte de su material en los textos cúlricos relativos al Tammuz que muere, que también se encuentran en Witzel, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes*. También Rowley observa en el Siervo rasgos del rey sufriente (*The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, pp. 61-88).

<sup>88</sup> Véase mi reseña de los libros de Engnell y Widengren, en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 70ss; véase asimismo arriba, pp. 47, 54ss, 93ss.

<sup>89</sup> Cf. asimismo Bentzen, *King and Messiah*, pp. 26ss.

<sup>90</sup> Tampoco nos permite sacar esta conclusión, como parecen pensarlo Dürr (*Ursprung und Ausbau*, p. 140) y Engnell (*Divine Kingship*, índice, s.v. "šar pūhi"), el hecho de que, en determinadas circunstancias, fuera

frimiento fuera un aspecto esencial de la ideología acerca de la realeza.

Carecemos igualmente de base para considerar el ritual babilónico, con la penitencia expiatoria y la humillación del rey en la festividad del Año Nuevo, y las concepciones míticas que en él puedan influir, como el modelo de la descripción del Siervo del Señor. Nada indica que se siguiera el rito babilónico de expiación en el templo de Jerusalén durante la monarquía, si bien, naturalmente, el rey asumía con frecuencia, en días de penitencia y fiestas de expiación, la función de representante cúltico del pueblo <sup>91</sup>. Anteriormente citamos un ejemplo de esto <sup>92</sup>, el Sal 102, que refleja de modo evidente un rito penitencial en el cual el pueblo se encarna en su jefe hasta tal punto que la opresión de Jerusalén puede estar representada por su padecimiento y enfermedad personales. Ciertos rasgos parecen indicar que este salmo perteneciera a los ritos penitenciales de la fiesta del Año Nuevo. Mas nada indica, en los textos, que el rey fuera destronado y reinstalado, y mucho menos que se le imaginara muriendo y resucitando. En cuanto representante y encarnación de Jerusalén, sobrelleva sus sufrimientos y efectúa los ritos expiatorios y las oraciones que inducirán a Yavé a intervenir y salvar. No se menciona aquí ningún sufrimiento vicario, tanto menos un sufrimiento vicario incompendido e inestimado, como en Is 53.

Lo más que podemos decir acerca de tales "patrones" cúlticos, sin pecar de imprudencia, es que se ha de considerar la obra del Siervo sobre el trasfondo de las ideas generales de comunión y mutua responsabilidad entre la comunidad y su representante, ideas que se expresan tanto en los ritos penitenciales (como los que subyacen en el Sal 102), cuanto en la concepción de que la penitencia y la expiación de uno pueden aprovechar a los demás por él representados. Quizá sea incorrecto llamar a esto "pa-

costumbre, con el fin de soslayar peligros que amenazaran al rey, elegir un rey sustituto (*šar pāhi*), a quien se ataviaba con los símbolos reales y a veces se le daba muerte en sacrificio. Véanse Labat, *Royauté*, pp. 103ss; Frankfort, *Kingship*, pp. 262ss; y cf. arriba, pp. 43ss. La redención de la vida del rey y del pueblo por el sacrificio de un sustituto no tiene nada que ver con la muerte y resurrección del dios de la vegetación, ni prueba que la expiación y penitencia del rey se consideraran como una muerte cúltica. Gadd (*Ideas of Divine Rule*, pp. 48ss) también considera la reiterada investidura como una ceremonia mediante la cual se renovaba el poder, y no como una resurrección.

<sup>91</sup> Dürr, *Ursprung und Ausbau*, pp. 139s.

<sup>92</sup> Véase más arriba, p. 94 n. 348. El Día de Expiación anual (*yôm kippūrim*), el diez de Tishri, formaba parte originariamente de la festividad del Año Nuevo; véase *Ps.St.* II, pp. 83ss.



decimientos vicario", al menos en términos de una teología estrictamente legal. El representante de la comunidad puede hacer penitencia en nombre de ella precisamente porque la representa y encarna. Pero, gradualmente, tales ideas se racionalizan. El elemento vicario puede pervivir, aun tras haber desaparecido la antigua idea de "personalidad corporativa". Del mismo modo se puede interpretar la inmolación de animales como un sacrificio vicario, lo cual no se ajusta a su significación originaria.

La concepción de un ministerio vicario, tal cual la hallamos en la religión y el culto de Israel, es, por lo tanto, una de las ideas generales que constituyen el fundamento de la expiación vicaria del Siervo. Puesto que tal expiación formaba parte de la teoría general del culto, era fácil adoptarla como explicación del sufrimiento inocente del Siervo. Mas esto no explica el origen de la idea acerca de su muerte y resurrección; y todavía menos cabría concluir que el rey fuera el modelo del retrato del Siervo. Desde tiempos muy anteriores al Deutero-Isaías, ya existían en Israel otras personas, además del rey, que podían hacer expiaciones vicarias. Sin lugar a dudas, el papel desempeñado por el Sumo Sacerdote en el ritual de la expiación de Lev 16 (P) se remonta, en sus principales aspectos, a una época considerablemente más temprana.

Podemos asimismo señalar, en este contexto, la existencia de una diferencia esencial entre la penitencia ritual del rey de Babilonia y la humillación y el padecimiento del Siervo. El rey era rey antes de ser degradado, y nuevamente volvía a serlo después. Se trataba de un drama en tres actos: ensalzamiento, degradación y nuevo ensalzamiento. En la vida del Siervo sólo hay dos actos: un período de intensa y creciente humillación, seguido de elevación a una altura superior a la jamás alcanzada. Aun cuando el ideal babilónico de realeza fuera uno de los datos cúltricos concretos que proporcionaron el trasfondo cúltrico general para el origen de la idea relativa al valor expiatorio de los sufrimientos del Siervo, nada demuestra que fuera precisamente éste el dato concreto que, en primer lugar, determinara las concepciones del poeta; y, por otra parte, nada en su descripción nos dice que considerara al Siervo como un rey penitente y expiatorio.

El propio título de "Siervo" ha sido aducido como prueba de que se considerara a éste en términos de la ideología real<sup>93</sup>. Es verdad, desde luego, que tanto en Israel, como en general en todo el Oriente, el rey es el "siervo" de la deidad en un sentido espe-

<sup>93</sup> Engnell, *Divine Kingship*, p. 152 n. 1.

cial <sup>94</sup>. No es solamente un adorador, sino que tiene una relación especialmente íntima con Dios y una noble tarea que llevar a cabo para Él <sup>95</sup>. También es éste el concepto que se tiene del Siervo del Señor. Como más tarde veremos, es probable que exista alguna relación entre la posición y el título del Siervo y ese mismo título en la religión y la mitología cananeas. Mas nada indica que mediante el título de Siervo se quisiera significar una dignidad regia. En cuanto título honorífico y expresión de una misión activa, la expresión "Siervo de Yavé" se aplica en el Antiguo Testamento, como ya vimos, apte todo y principalmente a los profetas <sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Véase más arriba, p. 75 n. 292. Sobre la expresión en Babilonia, véase p. 43.

<sup>95</sup> Véase Mowinckel en *N.T.T.* 43, 1942, p. 25. Sobre la concepción del Siervo en el Antiguo Testamento y en el Oriente semítico, véase el minucioso estudio de Lindhagen, *The Servant Motif is the Old Testament: a Preliminary Study to the "Ebed Yahweh Problem" in Deutero-Isaiah*. Lindhagen presenta abundantes pruebas de que, en oriente, "siervo" significa rey vasallo, y consecuentemente designa al rey como vasallo del dios. Evidentemente es así; pero tal cosa no implica que todo 'ebed sea un rey vasallo, ni que todo 'ebed de una divinidad sea un rey.

<sup>96</sup> Véase arriba, p. 238 y n. 77. Widengren, en *R.o.B.* 2, 1943, pp. 70ss, también sostiene que se concibe al Siervo ante todo como un rey que sufre, muere y resucita. Se apoya en el hecho de que se compare al Siervo con el árbol (o "germen") que se marchita (y vuelve a la vida, aunque esto último no lo mencione el texto); y, hallando en esto (tal vez correctamente) un vestigio de la ideología y del simbolismo cáltico del dios de la vegetación, procede afirmando (como Engnell) que, en el culto, el árbol representa al rey. Mas las fuentes citadas por Widengren y por Engnell no dan base a tal teoría: véase mi reseña en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 77s. Widengren hace asimismo referencia a una serie de supuestos rasgos reales que él halla en el Siervo. Pero su estudio es demasiado superficial. En Is 61,1ss, el orador no es el rey, sino su heraldo, es decir, el profeta. No es posible transferir sin más ni más las funciones reales al heraldo o profeta. Así, Is 11,1-9 no demuestra nada acerca del Siervo. Cuando Widengren alude a "Is 42,1-7..., 45,1-7 y 49,1-13", confunde dos asuntos totalmente diferentes. El primer Canto del Siervo lo compone 42,1-4 y no 42,1-7. En los vv. 5-7 el tema cambia por completo, como lo demuestran la nueva fórmula introductoria y una consideración de la estructura estilística de los oráculos proféticos. Nos hallamos ante un oráculo dirigido a Ciro; véase Haller en *Eucharisterion* I, pp. 262ss; Mowinckel en *Z.A.W.* 49, 1931, pp. 94ss; *G.T.M.M.M.* III, p. 211. 45,1-7 es igualmente un oráculo acerca de Ciro y nada demuestra por lo que hace a la concepción del Siervo, si bien es cierto que el autor de los Cantos del Siervo transfirió al Siervo-profeta determinadas tareas que el Deutero-Isaías había atribuido al rey (Ciro); véase más arriba, p. 245. Tampoco el pasaje 49,1-13 puede servir de prueba. Los Cantos del Siervo constan solamente (*pace* Engnell, *B.J.R.L.* 31, 1, 1948, p. 18) de los vv. 1-7. Una vez más, el v. 8 introduce un nuevo tema, originariamente dirigido a Israel. Es una lástima que Widengren y Engnell no presten mayor atención a las cuestiones de estilo y al estudio de la historia de

Algunos especialistas han afirmado, por su parte, que la imagen del Siervo representado como rama seca se deriva igualmente de la ideología real. De un modo estricto, tal imagen representa al dios moribundo de la vegetación; pero se aduce que es el rey quien representa al dios en el culto. *Luego* esta imagen demuestra que el Siervo es un personaje de la realeza. Mas, si bien la concepción del árbol de la vida que muere y vuelve a retoñar, y la del rey-dios que muere y resucita, son el último telón de fondo de la forma en que se expresa la idea de la muerte y resurrección del Siervo, ello no prueba que se considerara al Siervo como rey. Pues, tanto en la religión babilónica como en la hebrea, estas representaciones sufrieron un proceso de "democratización"; es decir, al principio se utilizaron, en los ritos y oraciones del culto, para exponer la relación del rey con el dios, para prestar apoyo a la fe en su liberación de la desgracia y para justificar oraciones por tal liberación; pero, posteriormente, los ritos y el lenguaje pasaron a aplicarse a hombres ordinarios y a la relación de éstos con el dios <sup>97</sup>.

Lo dicho se puede aplicar igualmente al influjo de la forma de los salmos en la idea de la muerte y resurrección del Siervo, así como en la evolución de la misma (volveremos sobre esto más adelante). Es verdad que, tanto en Babilonia como en Israel, el vívido lenguaje de los salmos referentes al rescate del adorador del reino de los muertos se aplicaba originariamente al rey. Pero, en ambas religiones, los salmos y los ritos con ellos relacionados llegaron a aplicarse, con el tiempo, a simples mortales. El "estilo real" de los salmos y su influjo en la exposición del destino del Siervo, no prueban, pues, en modo alguno, que se le tuviera por rey.

Aún nos queda por ver otro modo de considerar los sufrimientos del Siervo en orden a probar que se le pinta y concibe como rey. En Babilonia, tales padecimientos son característicos del dios Tammuz. Ahora bien, dicen los defensores de esta teoría, en el culto el rey es idéntico a Tammuz; luego el Siervo es el rey doliente en el culto <sup>98</sup>. Este silogismo carece de fuerza lógica, pues ya vimos (pp. 94ss) que tampoco existen pruebas válidas de que el rey fuera Tammuz en Israel, ni de que su función

los géneros literarios, que nos ayudan a determinar los límites de las sentencias proféticas individuales con mayor certeza.

<sup>97</sup> Así lo admiten tanto Widengren como Engnell. En consecuencia, este aspecto deja de ser pertinente para la interpretación histórica y exegética de la identidad del Siervo, afectando únicamente al origen último de algún que otro rasgo del retrato.

<sup>98</sup> Engnell, *B.J.R.L.* 31, 1, 1948, pp. 4ss.

en el culto entrañara padecimientos. Es verdad que, en la descripción del Siervo, existen ciertos aspectos cuyo origen se remonta, en último término, a la concepción de Tammuz (volveremos sobre este punto más adelante); mas esto nada tiene que ver con el interrogante de si se representa o no al Siervo como rey.

Hay, sin embargo, parte de verdad en la afirmación de que ciertos rasgos regios han sido transmitidos al Siervo. No se trata solamente de que un día haya de ser elevado a un nivel de igualdad con los reyes, sino de que, con referencia a su misión en cuanto Siervo, se dice que será una luz para las gentes y establecerá la religión justa en la tierra (42,4; 49,6). De todos es sabido que, tanto en Israel<sup>99</sup> como en todo el resto del Oriente, se representa normalmente al rey como el sol que se eleva sobre la humanidad, dando luz, calor y vida<sup>100</sup>. En particular el dios babilónico del sol, Shamash, está asimismo relacionado con la justicia y el derecho<sup>101</sup>. No hay nada de extraño en el traslado de estas ideas al Siervo, por cuanto el autor de los Cantos del Siervo transfiere explícitamente a éste las esperanzas y metáforas que el Deutero-Isaías anteriormente aplicara al rey Ciro (véase más abajo, pp. 266s). Lo decisivo no es el que estas expresiones procedan del "estilo real", ya que las mismas adquieren, en los Cantos del Siervo, un nuevo sentido, determinado por la vocación profética. Es por su proclamación de la religión verdadera por lo que el Siervo se convierte en luz de las gentes y en instrumento para establecer condiciones justas en Israel y en toda la tierra. El Siervo es un profeta que traerá a Israel la salvación antaño esperada del rey, y otras cosas más; pero realizará esto por medios muy distintos de los utilizados por el rey, o el rey futuro, para la liberación de su pueblo.

Se presenta, pues, al Siervo esencialmente como profeta, y no como rey<sup>102</sup>. Si bien es demostrable que, en Oriente, las facultades y los títulos proféticos se atribuían frecuentemente al rey, tal cosa carece de importancia en lo que ahora nos ocupa. En Israel se había llegado a hacer una clara distinción entre rey y profeta. El autor de los Cantos del Siervo expone la opinión de

<sup>99</sup> 2 Sam 23,3b,4; Sal 72,5,17; cf. Sal 101,8; Miq 5,1b.

<sup>100</sup> En Egipto, el rey es hijo y encarnación del dios del sol. Los hititas le daban el título oficial de "el Sol". Hammurabi fue hecho rey "para elevarse como Shamash (el dios del sol) por encima de los cabezas negras (la humanidad) y alumbrar la tierra" (Código de Hammurabi I, 40); etc.

<sup>101</sup> Véase Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, p. 20; Schroeder en Z.A.W. 34, 1914, pp. 69s.

<sup>102</sup> Lagrange pone esto de relieve en *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, pp. 379s.

los círculos proféticos en una época en que no había reyes. Para él, las funciones y facultades que atribuye al Siervo son claramente proféticas.

El Siervo, claro está, mantiene un nexo formal con el rey futuro o "Mesías" en el sentido de estar vinculado a la realización de la esperanza futura. Pero su papel en ella es muy superior al que usualmente se atribuye al rey futuro, por cuanto no se trata simplemente de un caudillo de la nación restaurada, sino que él mismo es instrumento directo para la restauración de Israel, y coopera en la realización de la esperanza futura. Una vez más, los medios empleados por el Siervo para el cumplimiento de su labor difieren de los que normalmente se atribuyen al "Mesías". El Siervo opera mediante el mensaje profético, la palabra divina. Desde luego, en Is 9,1-6 se dice del Mesías que usa su boca como instrumento, mas en ese contexto se trata de que mata a sus adversarios con "el soplo de sus labios"; es el guerrero que los aplasta, no el profeta misionero que los convence.

No existiendo el menor indicio de que se tuviera al Siervo por descendiente de David <sup>103</sup>, hemos de concluir que no se le consideraba como un "Mesías" en el sentido que el Antiguo Testamento confiere al término. Rudolph, por ejemplo, está muy lejos de la verdad cuando afirma que la labor del Siervo para con Israel es la de un general, hombre de estado y gobernante, además de la de profeta y maestro. Absolutamente nada indica que el Siervo vaya a utilizar medios militares y políticos para "devolver" a Israel.

De modo similar, tampoco Bentzen está en lo justo cuando (en parte siguiendo las opiniones de Nyberg) toma al Siervo por un nuevo Moisés que reconducirá a los desterrados a Jerusalén en persona y restablecerá allí el culto a Yavé <sup>104</sup>. La labor del

<sup>103</sup> Desestimo la fantástica noción de Gressmann de que el origen de la concepción del Siervo se halla en el rey Josías y en una festividad anual de lamento por él (*Der Messias*, pp. 324s). No es preciso añadir nada a la refutación que hizo Hölscher de esta opinión en su crítica del libro de Gressmann en *Deutsche Literaturzeitung* 13, IX, 1930, cols. 1729ss. Cf. Bentzen, *King and Messiah*, pp. 63s.

<sup>104</sup> *King and Messiah*, pp. 65ss. En cierta medida, Bentzen recoge aquí la idea de Sellin acerca del Siervo como un nuevo Moisés, pero descarta las fantasías de Sellin en cuanto a la muerte como mártir del Moisés histórico. Apela al conocido hecho de que, en su oportunidad, el Deutero-Isaías percibe el retorno de los desterrados como un nuevo Exodo a través del desierto (cf. *Ps.St.* II, pp. 198, 335); y sostiene que en 49,5s y 8 12 se describe al Siervo como el nuevo Moisés o Josué que conduce al pueblo a la patria y lleva a cabo una nueva repartición de la tierra tras el retorno. Este último punto es erróneo: 49,8-13 no trata del Siervo, sino de Israel, y el pasaje es totalmente independiente de

Siervo no es política, sino puramente espiritual. El es el profeta que logrará la conversión de Israel; tras lo cual Yavé se ocupará del retorno y de restaurar la nación<sup>105</sup>. No hallamos en el Siervo rastro alguno del elemento político que siempre estaba presente en el "Mesías" del Antiguo Testamento, aun cuando siempre predominara el aspecto religioso. Como ya se vio, todo lo más que hallamos son metáforas extraídas de la esfera política, de la vida cortesana oriental, o de expediciones tribales predatorias. El Siervo no es ni "un Mesías exílico", como le llama Ru-

49,1-6 (véase arriba, p. 210 n. 13). El sujeto lógico de los infinitivos que aparecen en los vv. 8b y 9a es Yavé mismo. La cláusula "Yo te formé y te puse por alianza de mi pueblo" (v. 8c) no bastaría para demostrar que el poema se refiera al Siervo, aun cuando fuera original, lo cual resulta difícil. El pasaje fundamental, 42,6, alude a Ciro. Lo que expresa el pasaje 49,8ss es que Yavé, en el tiempo de su gracia, ha oído la oración de Israel y ha empezado a ayudarlo a restaurar la tierra, a repoblar las desoladas ciudades y a sacar a los prisioneros de las cárceles. El pasaje 49,5 no alude a que se devuelva a Canán al pueblo disperso, sino a su devolución a Yavé, es decir, a su conversión. En este sentido ha de entenderse el v. 6. El retorno de los que han sido librados es aquí consecuencia de la conversión, y, *en ese sentido*, es obra del Siervo. Pero el texto no sugiere que se conciba al Siervo como caudillo del pueblo a través del desierto.

Algo muy distinto es que ciertos rasgos de la figura de Moisés pudieran estar presentes en la mente del poeta cuando éste hizo su retrato del Siervo. Volveremos sobre esto más adelante. Cuando Bentzen utiliza la expresión "Moisés, redivivo", es probable que no se refiera literalmente a un Moisés resucitado o reencarnado, sino simplemente a lo que en otras partes denomina "un nuevo Moisés". Lo que los antiguos pensarían del asunto queda demostrado por las palabras del ángel a Zacarías en Luc 1,17, acerca del Bautista: "caminará delante del Señor en el espíritu y poder de Elías", es decir, se le dotará del mismo espíritu y poder que poseyó Elías. Del mismo modo hemos de interpretar las palabras de Jesús en Mt 11,14, "él es Elías, que ha de venir".

<sup>105</sup> Cf. Rudolph en Z.A.W. 43, 1925, p. 98. Para justificar su punto de vista, a Rudolph le basta con referirse a Is 42,1-4,6,7a; 49,6b; y 53,10,12a, y además (op. cit., p. 102) a 49,8,9a. Más arriba (pp. 240s) se discute la interpretación de 53, 10-12. 42, 1-4 nada dice acerca de una actividad política; véase más arriba, y pp. 208s; también Mowinkel en Z.A.W. 49, 1931, p. 94 n. 4. 42,6s no forma parte del primer Canto del Siervo, sino que se refiere a Ciro; véase más arriba, p. 207 n. 7. De 49,6b se puede decir lo mismo que de 42,1-4: alude a la actividad profética y religiosa del Siervo; véase más arriba, p. 210. Staerk hace la misma afirmación en Z.A.W. 44, 1926, pp. 245s. Al igual que 49,7, 49,8,9a no tiene conexión con 49,1-6 ni con el conjunto de los poemas del Siervo, sino que pertenece a un poema independiente, 49,7-13; véase Mowinkel en Z.A.W. 49, 1931, p. 104 n. 1. En este sentido, mis anteriores afirmaciones acerca de los "rasgos mesiánicos" del retrato del Siervo (*Der Knecht Jahwds*, pp. 31s) son equívocas. Las hice porque entonces no era aún consciente de que 42,5-7 no pertenece a 42,1-4 (op. cit., p. 2 n. 8; cf. pp. 7s).

dolph<sup>106</sup>, ni, en frase de Gressmann, "un Mesías profético", a menos que tomemos el término "Mesías" en un sentido totalmente diverso del que tiene en todo el Antiguo Testamento y a lo largo de todo el período que éste cubre, y le demos un contenido propio del Nuevo Testamento. Pero el uso de términos tan inexactos resulta equívoco, y, por lo tanto, académicamente censurable.

En realidad, la idea del poeta acerca del Siervo tiene un alcance mucho mayor que lo que cualquier otro profeta de Judá jamás pensara o imaginara de su "Mesías". El poeta no habla de un "Mesías", mas ve en su mente una figura profética que, con el tiempo, abarcaría y reemplazaría la figura del Mesías judío.

Ahora bien, el retrato del Siervo contiene asimismo rasgos de mayor alcance que la concepción usual del profeta del Antiguo Testamento. El profeta es un hombre de palabras, un hombre que tiene un mensaje que anunciar. Mas el Siervo alcanzó el punto más alto de su vocación cuando ya no proclamó ningún mensaje, cuando ya "no abrió la boca", sino que permaneció callado

como cordero llevado al matadero,  
como oveja muda ante los trasquiladores.  
(53,7)

La verdadera obra del Siervo es su propia vida.

No obstante, reconocemos en lo dicho un vínculo con anteriores ideas relativas a la persona del profeta. Por poseer sus palabras un poder activo, el profeta no sólo predecía sucesos venideros, sino que, en cuanto agente de Dios, hacía que los mismos ocurrieran. El profeta tenía primitivamente tal significación por sus "actos llenos de poder". Cuando ejecutaba actos simbólicos (tales como disparar "una saeta victoriosa para Yavé, una saeta victoriosa contra Aram"), tales actos, conforme al antiguo pensamiento hebreo, hacían que los acontecimientos por ellos representados, y descritos por las palabras que acompañaban a los actos, tuvieran lugar. El profeta mismo podía ser un poderoso agente "simbólico" de esta índole. Por ejemplo, Yavé mandó a Isaías que anduviera "desnudo y descalzo durante tres años" con el fin de que la misma ignominia se abatiese sobre los aliados del impío Israel, los etíopes y los egipcios (Is 20). Jeremías hubo de caminar con un yugo de hierro sobre su cuello para ilustrar y traer a efecto la suerte que esperaba a Judá y a los demás

<sup>106</sup> Ni "Mesías" ni "exflico"; véase más abajo, pp. 277ss.

pueblos del Asia occidental: la esclavitud bajo el yugo del rey de Babilonia (Jer 37s). Mas toda la persona y la vida del profeta pueden ser una señal semejante<sup>107</sup>. El ya no es dueño de sí mismo. Yavé puede incluso destruir su vida personal con el fin de utilizarle como un poderoso "presagio" para alcanzar su propósito. Tal es el caso de Jeremías. Yavé le prohíbe casarse y tener hijos, mantener cualquier tipo de relación humana y social con sus vecinos, ir a una casa de duelo, a una fiesta o a una boda. En una palabra, se separa de su ambiente natural, de todo lo que representa su vida, y sacrifica toda su existencia a ser vehículo del mensaje de perdición que ha de transmitir a su pueblo. Es evidente que lo consideraba como una desgracia y una maldición dolorosas por sus quejas acerca de su misión, cuando se halla solitario porque la mano de Yavé está sobre él y se siente lleno de la ira del propio Yavé<sup>108</sup>. Del mismo modo, Ezequiel ha de comerse un rollo de papel "con lamentaciones, elegías y guayes escritos por delante y por detrás". Ha de dejar que todas las desgracias que se han de abatir sobre Israel le aquejen a él, permaneciendo acostado y atado durante trescientos noventa días por Israel y cuarenta días por Judá, y "soportar su castigo". "Yo te ataré con cuerdas para que no puedas volverte de un lado al otro mientras que no se cumplan los días de tu atadura". Durante ese tiempo, comerá pan de peso menguado y beberá agua tasada, desatendiendo además las reglas de la limpieza, pues tal será también la suerte de Israel durante el asedio. Yavé le quitará la delicia de sus ojos, su mujer; y él no podrá llorarla ni honrar su memoria como lo manda el decoro. Así, Ezequiel será un presagio para los judíos de que les espera la misma suerte: la pérdida de sus mujeres, hijos, hijas y parientes, sin que ellos puedan mover un solo dedo por ayudarles<sup>109</sup>.

Así, pues, los profetas tenían con frecuencia que compartir el peso del castigo por los pecados del pueblo. El sufrimiento y el martirio por los que tenían que pasar los profetas (en particular Jeremías, por lo que sabemos) en el cumplimiento de su misión, los sobrellevaban éstos por las faltas del pueblo, mas no gustosamente, desde luego, y bien conscientes de la injusticia que tal cosa significaba; pero los aceptaban, no obstante, como una consecuencia de sus esfuerzos por llevar a los pecadores a la conversión, la penitencia y la salvación. Tenían que convertir toda

<sup>107</sup> Is 20,3; 8,18; Ez 12,6,11; 24,24,27; Zac 3,8; cf. Keller, *Das Wort OTH als "Offenbarungszeichen Gottes"*, pp. 49ss.

<sup>108</sup> Jer 16,1-13; 15,17; 20,7b.

<sup>109</sup> Ez 3,8-10; 4; 24,16ss; cf. también 12.



su vida y su persona en una poderosa "señal" que provocase la realización del deseo de Yavé de castigar al pueblo (véase más arriba, pp. 251s). Ello significaba padecimiento y martirio por el pueblo, el sufrimiento de los justos por amor de los demás. Mas no se trata aquí de sufrimiento expiatorio <sup>110</sup>. Por consiguiente, lo que se atribuye al Siervo del Señor rebasa con mucho el padecimiento normal de los profetas. El Siervo se convierte en el medio necesario para lograr la confesión del pecado, la conversión y la salvación de otros, dejando voluntariamente (si bien, quizás, sin saber él mismo por qué) que se destruya su vida y sufriendo una muerte inmerecida e ignominiosa, privado de descendientes y de fama, "arrebataado de la protección y el derecho".

No obstante, tal idea se basa en la experiencia de los profetas y en su profunda percepción. Anteriormente (p. 249s) vimos cómo algunos estudiosos advertían en la figura del Siervo un nuevo Moisés. Moisés fue, para posteriores generaciones, el profeta por excelencia, el modelo a seguir por todos los profetas <sup>111</sup>. Un importante elemento de la tradición acerca de Moisés es su constante intercesión por el pueblo pecador. Está incluso dispuesto a morir para aplacar la ira de Yavé contra el pueblo, y el castigo por los pecados de éste recae igualmente sobre él <sup>112</sup>. Es muy probable que el recuerdo de tales ideas contribuyera a formar el retrato del Siervo en la mente del profeta-poeta.

En ocasiones, hay quien ha sostenido que Jeremías fue el modelo en que se basó la descripción del Siervo del Señor <sup>113</sup>. Tal afirmación es incorrecta en cuanto explicación básica. Pero ambos profetas tienen de común el inmerecido padecimiento en nombre del pueblo, pese a ser "justos" e inocentes en su sufrimiento. Lo que distingue la postura del Siervo ante el padecimiento de la adoptada por Jeremías y los demás profetas anteriores, es que el autor de los cantos ha hallado la *explicación* del sufrimiento. Este tiene una finalidad positiva dentro del plan de Dios para la salvación del pueblo y de todos los pueblos, mientras que Jeremías no podía sino lamentarse de su dolor. Sólo tras las más impetuosas tentativas de rebelión se sometió, por fin, humildemente al incomprensible Dios, y ni siquiera entonces percibió el objeto de su padecimiento.

<sup>110</sup> Cf. L. B. Paton en *J.B.L.* 45, 926, pp. 111ss.

<sup>111</sup> Dt 34,10; cf. 18,15; Os 12,14; Is 63,11s.

<sup>112</sup> Ex 32,31ss; Dt 9,17ss,25ss; 1,37; 3,26; 4,21. Véase Bentzen, *King and Messiah*, p. 66.

<sup>113</sup> Duhm en *Das Buch Jesaja*<sup>1</sup>; Volz, *Jesaja* II, p. 188; muy recientemente, Nyberg en *S.E.A.* 7, 1942, p. 80. Farley presenta esta idea de un modo algo artificial en *E.T.* 38, 1927/8, pp. 521ss.

Todo lo anterior justifica la opinión de que la figura del Siervo sintetiza, de alguna manera, todo el movimiento profético y sus experiencias a través de los siglos. Tal es el núcleo de verdad en la idea, erróneamente expresada, de que el Siervo es "la personificación del orden profético, o del movimiento profético". Las ideas reveladas en la representación del Siervo constituyen una culminación de la profecía del Antiguo Testamento. La línea de la historia de la revelación contenida en la profecía y en la historia espiritual de Israel conduce, toda ella, a la idea del inocente y paciente Siervo de Dios, el cual, mediante su mensaje, sus sufrimientos y su muerte reconcilia al hombre con Dios, "interviene", "paga con la pérdida de su vida". Lo que las generaciones posteriores esperaban del verdadero profeta era que estuviese en la brecha por el pueblo y evitase la ira de Yavé<sup>114</sup>. Conforme a la opinión posterior, eso es lo que Moisés trató de hacer, ofreciendo su propia vida para lograrlo (véase más arriba; Ex 32,1-4, 30,2). Una y otra vez, varios de los profetas se sintieron llamados al servicio de intercesión expiatoria, aun después de haber sido sentenciado a muerte el pueblo impío<sup>115</sup>. Por lo tanto, algunos elementos de la tradición acerca de los antiguos profetas y hombres de Dios pudieron fácilmente ser incorporados a la presentación que el poeta hace del Siervo.

No es en absoluto imposible, sino más bien probable, que también ejerciera alguna influencia el pensamiento de otras personas que "intervinieran" ante Dios, a favor de la comunidad, por medio de ritos de intercesión y de expiación (aspectos tomados de las funciones de sacerdote o rey como mediador cúltico). Volveremos a tocar este punto más adelante (cap. VII, 4). Mas no existe en los textos prueba alguna de que tal influjo proviniera de las ideas y ritos babilónicos citados.

Ya hicimos anteriormente referencia, de un modo general, al origen de la concepción del Siervo. Se trata de la antigua concepción israelita de la vida común de la sociedad. Todos los miembros de la nación forman una unidad, una totalidad, un organismo. Por lo tanto, un miembro puede expiar por otro, mientras todos ellos se identifiquen voluntaria y conscientemente con él, con su persona y su quehacer. Conforme a esto, era natural que el profeta-poeta, por un lado, representara al Siervo en términos proféticos, y, por otro, expresara su interpretación de la obra del Siervo, la finalidad redentora de su muerte, mediante metáforas y frases extraídas del vocabulario del sacrificio, cuan-

<sup>114</sup> Ez 13,5; 22,30; Sal 106,23.

<sup>115</sup> Am 7,2,5; Jer 3,22-5; 7,16; 11,14; 14,13s; cf. Is 63,7ss.

do los modernos preferirían emplear categorías y términos psicológicos.

#### 4. Origen histórico de la idea acerca de la resurrección del Siervo y la significación propiciatoria de su padecimiento

Lo dicho anteriormente acerca del Siervo en cuanto "profeta ideal" todavía no explica el modo en que la inaudita noción de su resurrección de entre los muertos pudo surgir en el pensamiento y en la fe del poeta. Pero también esta idea tiene sus antecedentes en anteriores conceptos del Antiguo Testamento.

Hemos de considerar primero algunos conceptos y expresiones de los salmos de lamentación y de acción de gracias. De acuerdo con la antigua idea israelita que relacionaba la enfermedad y la desgracia con la muerte<sup>116</sup>, los que sufren, o los que se han curado, se refieren a su enfermedad (u otros peligros amenazadores y mortales) como a un descenso al seol, una permanencia en la tumba, una muerte real<sup>117</sup>. Desde tal estado de muerte, oran a Dios para que los salve; o le dan las gracias por haberlo hecho ya. Desde una perspectiva moderna, podríamos decir que se trata de simples figuras de dicción; y es indudable que no existía en el antiguo Israel esperanza alguna de resurrección general. Mas no es menos cierto que los hombres estaban firmemente convencidos de que Dios podía obrar un milagro de esa clase si lo deseara<sup>118</sup>. Esto no sucedía en la realidad de la vida ordinaria y

<sup>116</sup> Pedersen, *Israel I-II*, pp. 153s; 443ss; cf. también índice, s.v. "death".

<sup>117</sup> Cf. Gunkel-Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 185ss, y referencias a fuentes.

<sup>118</sup> Véase 1 Reyes 17,17ss; 2 Reyes 4,18ss; cf. 13,20ss. Sobre la creencia del Antiguo Testamento en la resurrección, véase el perspicaz, aunque un tanto racionalizador, libro de Nikolainen, *Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt I*, pp. 96ss, y el excelente juicio crítico de Birkeland en *S.E.Å.* 13, 1948, pp. 43ss (véase asimismo *St.Th.* III, 1, 1949/50, pp. 60ss). Birkeland está en lo cierto cuando afirma que la preparación de tal fe ya se halla presente en las concepciones cananeas acerca de la muerte y resurrección del dios (véase más abajo, pp. 256s) y en la fe en Yavé en cuanto "Dios vivo" o "Dios de la vida", que constantemente renueva la "vida" y la hace surgir de la muerte cuando viene en el culto festivo. Pero de lo que se trata es de la "vida" en general, la vida del cosmos, de la naturaleza y del pueblo, no de la vida del individuo. Riesenfeld (*The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings*, pp. 3ss) intenta establecer una conexión entre ambas ideas, suponiendo que el rey, como encarnación del pueblo, moría y resucitaba simbólicamente.

cotidiana. Pero *podía* suceder, y, entonces, el efecto y las consecuencias de tal suceso para las relaciones de los hombres con un Dios semejante serían aún más importantes que lo que los salmistas con frecuencia concebían como resultado de la curación y la liberación objeto de sus oraciones. También merece la pena tener en cuenta, en este sentido, que los Salmos frecuentemente exponen, con vívido lenguaje, cómo la milagrosa liberación divina de los enfermos y de los afligidos hará que los reyes y los pueblos se admiren y alaben al Dios capaz de realizar tan poderosos actos. El salmo 22 es una adecuada ilustración de esto; cf. Sal 102,16ss, donde el adorador es un representante del pueblo (Sión) y expone, con todavía mayor fuerza que el Sal 22, la impresión que su liberación causará entre los pueblos y los reyes.

Cabe, pues, decir que, desde una determinada perspectiva, se describe al Siervo conforme al modelo de los sufridores inocentes de los salmos de lamentación. El es el sufridor inocente ideal <sup>119</sup>. Mas los salmos todavía consideran tal padecimiento desde un punto de vista negativo. Es algo irrazonable e incomprensible, que se ha de evitar. Luego este modelo formal no explica el valor positivo del padecimiento del Siervo.

Existe, sin embargo, un cierto nexo. El inocente sufridor de los salmos es, con mucha frecuencia, el rey, que representa al pueblo <sup>120</sup>. En la crisis ocasionada, por ejemplo, por el ataque del enemigo, se le presenta como la persona más amenazada o afligida por los desastres; en realidad, sufre en nombre de todos. Y, en los rituales de los días de penitencia y expiación, es el rey quien, en nombre de todo el pueblo, se humilla y hace penitencia ante Yavé. El lleva ante Dios las necesidades de todos. Es su maravillosa liberación la que causa el regocijo de los piadosos y hace que los reyes y los pueblos alaben a Yavé.

Es muy probable que, en los salmos, el concepto de liberación como resurrección de la muerte deba algo al influjo de las ideas generales en el Oriente acerca del dios que muere y resucita, de

mente en el ritual de la fiesta del Año Nuevo. En contra de esta arbitraria teoría, véase más arriba, pp. 57, 94ss, y nota adicional V. Riesenfeld antedata las fuentes y oscurece el punto en cuestión al confundir la resurrección individual con la renovación de "la vida" en el culto festivo. Sobre la resurrección en los Salmos, véase Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, así como mi *Offersang og sangoffer*, pp. 240ss.

<sup>119</sup> Véase Mowinckel, *Der Knecht Jahwäs*, pp. 53s; cf. Stamm, *Das Loidon dos Unschuldigen in Babylon und in Israel*, pp. 40ss.

<sup>120</sup> Véase provisionalmente Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*, pp. 114ss, 128ss; con mayor detalle, Mowinckel, *Offersang og sangoffer*, cap. VII.

su descenso al infierno y de su vuelta al mundo de los vivos para restaurar la vida. Es igualmente probable que se trate de una concepción que contribuyera a dar forma a la idea de la muerte y resurrección del Siervo del Señor <sup>121</sup>. Ya vimos (más arriba, p. 91) cómo el culto de tales dioses de la fertilidad, que morían y resucitaban, era asimismo una característica fundamental de la religión cananea. En Ras Shamra-Ugarit hallamos distintas versiones del mito relativo a tales dioses. La idea religiosa que contienen no es simplemente la creencia en la resurrección del propio dios, sino también la significación de tal suceso para los hombres. Gracias a la resurrección del dios, o de su vuelta a la vida en la persona de su hijo, la vida misma resurge de entre los muertos, la prosperidad vuelve a ser creada, los hombres alcanzan la salvación. Las gentes se benefician de esta salvación tomando parte en la representación cültica de la muerte y resurrección del dios, en los ritos de duelo y en la alegría festiva, en "lloros y risas" <sup>122</sup>; experimentan la misma suerte, y se llenan de fuerza divina en el regocijo, el éxtasis y el despliegue de poder del drama solemne que se representa en los altos lugares. En todo el Oriente se oían lamentos e himnos de gozo en honor de deidades de este tipo, iguales todas por su índole, pese a sus distintos nombres: 'Tammuz o Marduk en Babilonia, Osiris en Egipto, Adonis en Fenicia, Aleyan-Baal en Ugarit. De un modo especial, a través del rey en cuanto representante de la comunidad y de su función básica en el culto, el pueblo experimentaba y participaba del poder del dios resucitado, llenándose de vida y quedando libre de la amenaza de muerte. A través del rey, las gentes todas experimentaban el sino del dios, y éste se convertía en el "arquetipo" del pueblo <sup>123</sup>. Al igual que en Israel (véanse pp. 255s), también en Babilonia se utilizaba esta idea para describir el "estado de muerte" experimentado por los enfermos y los desgraciados, del cual el dios les rescataba al quedar curados o libres de su desgracia <sup>124</sup>.

<sup>121</sup> Así lo afirmó primero Gressmann (*Ursprung*, pp. 328ss), y luego muchos otros, últimamente Nyberg, Engnell y Widengren. Véase la obra de Engnell *Divine Kingship*, donde expone las fuentes, y su ensayo en *B.J.R.L.* 31,1, 1948. Böhl hace referencia a esta idea con cautela en *De "Knecht des Heeren" in Jesaja*; cf. Gressmann en *Z.A.W.* 42, 1924, pp. 156s.

<sup>122</sup> Cf. Hvidberg, *Graad og Latter i det Gamle Testamente*, y referencias a la literatura. Baumgartner analiza los descubrimientos de Ras Shamra y la literatura más importante en *T.R. (N.F.)* 12, 1940, pp. 163ss; 13, 1941, pp. 85ss, 157s; *T.Z.* 3, 1947, pp. 81ss, y mi crítica del libro de Hvidberg en *N.T.T.* 40, 1939, pp. 16ss.

<sup>123</sup> Cf. arriba, pp. 43, 49, y especialmente pp. 55s.

<sup>124</sup> Cf. Böhl, op. cit.; Gressmann, en *Z.A.W.* 42, 1924, pp. 156s.

La exposición que Is 53 nos hace de la humillación, muerte y resurrección del Siervo también está influida, en cierta medida, por el estilo de tales salmos. Tomándolo desde una determinada perspectiva, podemos decir que el capítulo está escrito en el estilo de un canto fúnebre retrasado" en honor del Siervo; retrasado, por cuanto se presenta al Siervo como muerto y enterrado hace mucho tiempo, y porque el canto es un reconocimiento de la gloria y la obra del muerto que los oradores confiesan que deberían haber hecho mucho antes. Se ha afirmado<sup>125</sup> que la interesante y (en el Antiguo Testamento) muy insólita idea de la muerte y resurrección de una persona para la salvación de sus hermanos de alianza surgió por influjo de tales concepciones míticas, las cuales alcanzaron así una nueva y más profunda significación. La verdad de tal afirmación es incuestionable. Se ve apoyada por la similitud existente tanto en estilo como en pensamiento, que alcanza incluso a los detalles. Del mismo modo que se compara a Tammuz a un tamarisco que carecía de agua para beber en su jardín y cuya copa lanzaba ramas por encima de las estepas, del Siervo se dice que

creció como un retoño en suelo seco,  
como raíz de tierra árida.  
(53,2)

Las demás expresiones descriptivas de la degradación y miseria del Siervo en sus padecimientos encuentra su paralelo en los salmos sumerios y acadios acerca de Tammuz muerto<sup>126</sup>. Mas, naturalmente, tales similitudes no prueban que se considerara al Siervo como un rey-dios moribundo. Se trata de términos poéticos convencionales que se aplican al Siervo por ser apropiados para describir sufrimientos. No obstante, la existencia misma de tales concepciones, aplicadas al dios que muere y resucita, *pudo* contribuir al nacimiento de la idea de la resurrección del Siervo, o, mejor, pudo prestar expresión a la idea una vez surgida ésta en la mente del profeta como inspirado postulado de fe. Lo que realmente sucedió fue que los antiguos mitos, con sus conceptos y su fraseología, ejercían influjos ancilarios en el momento en que la idea del sufrimiento, muerte y resurrección del Siervo hizo su aparición. Mas tal concepción se halla en un plano diferente

<sup>125</sup> Por ejemplo, Gressmann en *Ursprung* y en *Der Messias*; asimismo Dürr, *Ursprung und Ausbau*; últimamente Nyberg en *S.E.A.* 7, 1942, p. 64, y Engnell en *B.J.R.L.* 31, 1, 1948.

<sup>126</sup> Véase la recopilación de tales frases hecha por Engnell, en *B.J.R.L.* 31, 1, 1948, pp. 26-9.

y superior al de los mitos babilónicos y cananeos, un plano personal y moral, y no el plano amoral de la naturaleza.

No sólo la idea principal de la muerte, la resurrección y el significado de la salvación hallan su paralelo en los mitos cananeos, sino también el título del Siervo. En el poema épico acerca del legendario o mítico rey Karit, el cual, probablemente, era en sus orígenes una forma del dios de la muerte y de la vida Aleyan-Baal, o Tammuz Adonis, y lleva su nombre, Na'man o Nu'man, el Hermoso <sup>127</sup>, este rey divino adopta constantemente el título de 'bd 'il, "el siervo de El (el dios supremo)". "Siervo" no significa en este caso simplemente el adorador del dios, sino también su favorito y representante, aquel que se halla bajo su protección especial. Por otra parte, el rey babilónico, que representa al pueblo en la expiación penitencial, recibe también el título de "siervo" del Dios <sup>128</sup>. Es probable que el hecho de que, en los antiguos mitos y leyendas, la concepción de una muerte y resurrección salvadoras se relacionara con un denominado "siervo del dios", contribuyera a que el profeta de Is 53 y su círculo concibiesen la idea de que un destino semejante esperaba al especial "Siervo de Yavé", a quien conocían o en quien tenían puestas sus esperanzas <sup>129</sup>. Tal teoría presupone el hecho de que ya se conociese al Siervo como siervo de Yavé; en cuyo caso, por ser un profeta, se le conocería por tal título, como anteriormente vimos (p. 233 y p. 238 n. 77).

A la luz de estas ideas que hallamos en los profetas y en los salmos citados, podríamos plantearnos el interrogante de cuál sería la significación de los sufrimientos de los piadosos. Los salmos plantean la pregunta, mas normalmente no le dan respuesta. No es posible comprender los actos de Yavé. En la poesía sapiencial sí se le da respuesta. Los tres amigos de Job proponen la sólita contestación: los padecimientos de los justos son pruebas, castigos y advertencias disciplinarios <sup>130</sup>. Ahora bien, aquí se trata de la significación del sufrimiento para la persona que lo soporta. Job niega que la respuesta usual tenga validez universal. El considerar expiatorios para los demás los padecimientos de los justos no fue opinión corriente sino en el judaísmo tardío <sup>131</sup>.

Un nuevo interrogante que se plantea es si, en la primitiva concepción mesiánica de la cercana liberación, existían tenden-

<sup>127</sup> Véase Albright en *B.A.S.O.R.* 63, Oct. 1936, p. 28 n. 22. Ginsberg adopta una óptica diferente (*The Legend of King Keret*, pp. 35s).

<sup>128</sup> Véase Dürr, *Ursprung und Ausbau*, pp. 137, 149 n. 59a.

<sup>129</sup> Véase Mowinckel en *N.T.T.* 44, 1943, pp. 24ss.

<sup>130</sup> Véase Mowinckel, *Diktet om Ijōb og hans tre venner*, pp. 19ss.

<sup>131</sup> Véase Sjöberg, *Gott und die Sünder*, pp. 174s.

cias que pudieran haber conducido a una reorientación de la esperanza futura tan original como la idea acerca del Siervo del Señor y el valor de su sufrimiento para otros hombres, aun cuando tal reorientación se aleje de la esperanza mesiánica. La respuesta es que sí existe ese nexo; y en este punto entran en el retrato del Siervo algunos elementos de la concepción de la realeza.

Tenemos, entre las sentencias referentes al rey futuro, el pasaje de Jer 30,21s (véase más arriba, p. 188), donde se pone de relieve su ministerio sacerdotal como intercesor entre Yavé y el restablecido Jacob de un modo bastante distinto al del Sal 110. En este último se considera la dignidad sacerdotal del rey más bien desde el punto de vista del propio soberano, como origen y ratificación de su elevada y poderosa posición. Pero el pasaje de Jeremías refleja en el fondo una muy diferente actitud religiosa. La antigua idea acerca de la necesidad de un mediador sagrado entre el pueblo y la deidad no era expresión de un sentimiento de indignidad esencial por parte de la comunidad, que obligara a tener un mediador de índole distinta a la suya. Cuando, en el monte Sinaí, se le pide a Moisés que hable en nombre del pueblo, la razón de tal demanda es que los presagios de la teofanía ya experimentados han confundido y llenado de santo temor a las gentes. Moisés sí puede ir, pues ya ha hablado con Yavé y sabe que no se expone al mismo riesgo que el pueblo de que la revelación divina le mate (Ex 20,18-20). Primitivamente, el jefe o el rey, en cuanto dirigente del culto, era asimismo la encarnación natural e individual del supremo ego colectivo del pueblo, del mismo modo que la asociación de la alianza está objetivamente representada en la persona del caudillo natural del pueblo. Cuando Yavé, mediante un acto cúltico, hace una alianza con Moisés y los ancianos de Israel, el pacto también incluye a Israel (Ex 24,1,9-11). La alianza con David es idéntica al pacto con Israel. Pero, de ambas, la alianza con Israel es fundamental, mientras que la de David no es sino una muestra concreta y posterior de aquélla, la cual, según lo promete el Deutero-Isaías, será restablecida por Yavé cuando Éste trate de nuevo a Israel como su elegido, unido a Él por el pacto. No era *necesario* que el rey desempeñara la función de dirigente cúltico. Cualquier persona verdaderamente representativa podía desempeñarla, en su lugar, como encarnación de la comunidad y vínculo con la deidad: el sacerdote, el jeque tribal, el jefe de familia o de la casa. Se percibía que el culto y sus deberes correspondían a condiciones más normales. Ahora bien, el pasaje de Jeremías dice que, por causa de los pecados del pueblo, la alianza ha quedado anulada, y, con ella, la relación directa con Yavé hasta el regreso del rey.



En esa época cargada de males, el pueblo no puede tener acceso inmediato a Yavé y a su bendición en tanto no se establezca la nueva alianza. Este pasaje refleja claramente la conciencia del pecado, cada vez más profunda, que se revela en la época post-exílica. Así, pues, está correctamente interpretado en la glosa que se le ha añadido: “pues, ¿quién, si no, intentaría acercarse a mí? Oráculo de Yavé” (Jer 30,21b). Mientras el juicio y la ira de Yavé se ciernan sobre la comunidad, ningún miembro de ésta se atreverá a arriesgar su vida presentándose ante Él. Por consiguiente, el propio Yavé tiene que designar y autorizar a un hombre para ello: un rey del linaje de David. Y, gracias a la constante intercesión de éste en el culto, la nueva alianza será eterna.

La formulación explícita del pacto, que será renovado cuando venga el “Mesías”, sitúa este pasaje junto a otros de, más o menos, la misma época, en parte dentro de la colección de promesas de Jer 30s y en parte paralelamente al libro de Ezequiel, referentes a la nueva alianza que Yavé hará con el pueblo en el momento de la restauración<sup>132</sup>, salvo que estas sentencias han dado un paso adelante en el reconocimiento de lo que faltaba y de lo que se necesitaba antes de que la restauración pudiera efectuarse. Hallamos aquí una tendencia muy generalizada entre los discípulos de los profetas, quienes reconocen que no es suficiente que se libere al pueblo y se restaure a un rey del linaje de David: para que la salvación tenga lugar, el pueblo debe renovarse desde el interior de sí mismo. Yavé ha de quitar del pecho de cada uno de los hombres del pueblo el corazón de piedra testarudo, egoísta, incrédulo y desobediente que lo habita, dándoles, en su lugar, un corazón de carne viviente. Ateniéndose al sentido de la metáfora, necesitan un nuevo espíritu, y sólo Dios puede dárselo. No es suficiente que los mandamientos de Dios estén escritos en tablas de piedra, y que se inculquen, discutan e interpreten laboriosamente. En la nueva alianza, Dios pondrá su ley en el interior de los hombres y la escribirá en sus corazones, de manera que no tengan que enseñarse unos a otros diciendo “conoce al Señor”, pues todos le conocerán. Los mandamientos divinos han de llenar la vida de los hombres a través de las emociones y del corazón, de modo que el obedecerlos sea algo natural y de cajón. Cuando esto ocurra, “Yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo”. La explicación que Yavé da de cómo y por qué tal cosa se realizará es especialmente importante: “porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados” (Jer 31,34). El factor que, en la vida del pueblo, obstaculiza la renova-

<sup>132</sup> Jer 31,31-4; Ez 34,25ss; 11,19; 18,31.

ción de la alianza y la realización de la esperanza israelita, es su pecado aún por perdonar. Hallamos aquí, una vez más, la creciente conciencia del pecado y el anhelo de expiación que caracterizaron la era post-exílica, cosa que también se expresa en la evolución del Código sacerdotal del sistema sacrificial hacia un reglamento de expiación.

El pasaje relativo al ministerio sacerdotal del rey futuro ha de entenderse a la luz de estas sentencias, como lo demuestra la intensidad con que todas ellas destacan (en términos parcialmente idénticos) la idea acerca de la renovación y el contenido del pacto (véase Jer. 30,22 y 31,33). En la época en que se escribieron estos pasajes, la función más importante del sacerdote era "acercarse" a Yavé con el fin de expiar el pecado. Este convierte el acercamiento a Yavé en un acto fatal, incluso en el culto, considerado desde tiempos remotos como la única forma segura y manifiesta de allegarse a Yavé sin exponerse a perder la vida, siempre que se observaran las reglas prescritas (cf. Ex 28,35). Luego era el sacerdote quien había de ocuparse de todas las necesarias funciones de expiación. Las leyes destacan tanto la importancia y el valor de sus ofrendas y ceremonias propiciatorias, y estos actos cúltricos constituyen una parte tan importante de los servicios diarios y festivos, que no resulta difícil imaginarse que la comunidad tuviera un sentimiento de seguridad y perdón, como si se viera liberada del pecado. Topamos, sin embargo, una y otra vez con los signos de la convicción del pecado, como si éste fuera un sentimiento predominante en la vida de la comunidad post-exílica. Los hombres no se sentían totalmente seguros pese a todos los esfuerzos expiatorios que los sacerdotes realizaban diariamente. Tal actitud es el origen del anhelo que yace en una promesa como la de Jer 30,21s. En ciertos círculos proféticos, particularmente en aquellos que mantenían la opinión de que el rey futuro había de ser la principal bendición de la nación restaurada, surgiría a veces la idea (por extensión de las antiguas concepciones relativas a la realeza) de que este rey sería mejor gobernante y un mediador más aceptable entre la comunidad y Dios, alguien que podría acercarse a Yavé y purgar los pecados de modo que la nueva alianza pudiera funcionar normalmente.

En tal perspectiva hemos de situar el origen de los cantos acerca del Siervo del Señor. En ellos percibimos el anhelo, la esperanza y la certeza sentidos por algunos círculos proféticos respecto de alguien que expiara, de una forma nueva y mejor, los pecados de la comunidad, alguien que no sería un "Mesías", sino que surgiría de otra esfera de la esperanza futura y ocuparía el puesto del rey ideal. Pues, como hemos visto, uno de los rasgos

fundamentales de la concepción del Siervo es la idea de la conversión de Israel y de la necesidad de hacer algo para lograrla, así como de la necesaria reconciliación de Israel con Dios y el concepto de un mediador capaz de lograr, mediante una expiación correcta, la conversión de Israel y su renovación religiosa y moral.

## 5. Origen histórico y religioso del concepto acerca del Siervo

En toda la anterior descripción de la persona, misión y obra del Siervo, y de las concepciones con él relacionadas, no se ha considerado el aspecto de la paternidad literaria de los poemas en cuestión. Todo lo que se ha dicho permanece válido, sea su autor el Deutero-Isaías u otro profeta, posiblemente uno de sus discípulos. La interpretación del contenido y del mensaje de los cantos es, en sí misma, independiente del aspecto de su autoría. Este punto debería darse por sentado, teniendo en cuenta que las sentencias proféticas individuales constituyen unidades independientes que, en general, pueden y deben entenderse por separado<sup>133</sup>, por cuanto no formaban parte originariamente de un "libro" conexo o "discurso" prolongado<sup>134</sup>.

En el subsiguiente debate acerca de la base histórica y el origen histórico concreto de los poemas, la argumentación se basará en una concepción de su antigüedad y autoría de la que nos ocuparemos ulteriormente. En sentido estricto, tal apoyo es innecesario. Nuestra opinión acerca de la paternidad literaria de los cantos es, en realidad, fruto de un examen puramente exegético del pensamiento expresado en los mismos, en relación con las sentencias y el pensamiento del Deutero-Isaías. Mas el considerar

<sup>133</sup> Véase Mowinckel, *Prophecy and Tradition*, pp. 36ss.

<sup>134</sup> Así, Sidney Smith (*Isaiah Chapters XL-LV*, p. 54 n.) se equivoca al afirmar que la interpretación correcta de los poemas debe basarse necesariamente en el supuesto de que pertenecían a la compilación deutero-isaiana desde el principio. Esto no armoniza con su asenso de que "uno de los grandes avances debidos a la labor de investigación reciente es el reconocimiento de que cada manifestación completa de un pensamiento es lógicamente independiente y ha de ser juzgada en sí misma, sin prejuicios" (op. cit., p. 22), afirmación que no concuerda con su rechazo de *Gattungsforschung* (op. cit., p. 11). Se debe, pues, a un malentendido (ocasionado, en parte, por mi manera de expresarme en mi artículo en Z.A.W. 49, 1931) el que Sidney Smith afirme que yo llegué a la conclusión de que los poemas del Siervo no son del Deutero-Isaías, fundándome en mi teoría de la disposición de las sentencias del Deutero-Isaías a partir de reclamos. Yo había alcanzado tal conclusión mucho antes, como consecuencia de un examen comparativo histórico de las ideas que contienen.

ambas cuestiones totalmente por separado conduciría en parte a una repetición, y en parte a una presentación confusa de la argumentación. Por consiguiente, haremos a veces referencia en este debate a puntos que se plantean a partir de la indagación que efectuaremos más adelante, a saber, que los poemas del Siervo son un tanto posteriores al Deutero-Isaías y se entienden más fácilmente como una ulterior evolución y, en parte, modificación de su pensamiento y de su mensaje.

Todavía no existía una conexión orgánica entre todas las ideas judaicas reinantes acerca del sufrimiento, la expiación y la restauración, a las que hicimos referencia anteriormente. Se precisaba un "catalizador". En esto es incuestionable el importante papel desempeñado por las condiciones y experiencias históricas y religiosas generales de la comunidad hebrea.

Comprenderemos con mayor claridad el anhelo de un salvador y mediador si situamos al Siervo dentro de la perspectiva de las promesas gloriosas del Deutero-Isaías, independientemente de que provengan de un período posterior de su vida o de uno de sus discípulos (véase p. 263).

El Deutero-Isaías había anunciado, con exuberante entusiasmo, que Yavé pronto realizaría, a través de Ciro, la esperanza futura de Israel, de un modo que superaría todas sus esperanzas y todas las probabilidades prácticas. La liberación está ya cercana. Yavé está en camino; ya ha puesto el mundo en manos de Ciro; éste devolverá muy pronto a los desterrados a su país, restaurará el templo de Yavé y construirá su ciudad. Entonces, el propio Yavé llegará como rey y entrará en su casa. De todos los confines de la tierra llegarán presentes, y los pueblos le rendirán homenaje. Israel ya ha hecho "doble" penitencia por sus pecados (40,2). Ya se ha convertido, y es un pueblo "que conoce justicia; tú, pueblo, en cuyo corazón está mi ley", y del cual Yavé, tras un momento de ira, se ha apiadado con amor eterno (51,7; 54,7s). Su gloria rebasará ahora todos los límites que se puedan imaginar.

El templo fue efectivamente reconstruido. Un grupo de judíos regresó al país. Un descendiente de David fue, durante un tiempo, gobernador de la provincia de Judea. Y ahí se quedó todo. No acaeció ninguna de las cosas maravillosas que el Deutero-Isaías, Ageo y Zacarías habían profetizado. Las condiciones de vida eran sofocantes y opresivas, los tiempos monótonos y tristes. No pasó mucho tiempo antes de que los piadosos se dieran cuenta de que representaban una minoría. Sus hermanos "los aborrecían por causa de mi nombre" y se mofaban de ellos por la espe-

ranza de restauración en que vivían. Todas las antiguas prácticas paganas y la impiedad reinaban en la comunidad <sup>135</sup>. Ni la caída de Babilonia por la victoria de Ciro, ni el retorno al auto-gobierno, ni la restauración con el descendiente de David habían logrado resultado alguno. Entonces... ¿qué?

A tal situación corresponden los cantos acerca del Siervo del Señor. Se precisa alguien que “devuelva Israel a Yavé” y que, en el espíritu poderoso de Yavé y con las palabras justas, dé fuerzas a los cansados; alguien que no “rompa la caña cascada ni apague la mecha que se extingue”, que “exponga la religión justa”, la piedad, la fe y la justicia verdaderas y honradas, tanto dentro como fuera de las fronteras. Se precisa alguien que “suba a la brecha” por el pueblo pecador y a través de quien pueda realizarse el milagro que haga a los hombres confesar su maldad y volver al camino recto; alguien que pueda interceder en favor de los pecadores. Para que la restauración pueda tener lugar, es preciso que haya conversión y expiación por la hostilidad manifestada por el pueblo hacia Dios. Pero, ¿cómo? ¿Quién ha de realizar estas cosas?

Los cantos acerca del Siervo del Señor indican que el círculo profético, o el propio Deutero-Isaías <sup>136</sup> estaba desconcertado tanto por la “obra mesiánica” de Ciro, sobre la cual el Deutero-Isaías había hablado, cuanto por el asunto del “Mesías” político en general. Lo que se necesitaba era otro mediador de salvación, digno de las esperanzas del pueblo. “El brazo de Yavé” ha de aparecer, “brazo revestido de fortaleza”, en un modo distinto y por medios diferentes de los concebidos por el Deutero-Isaías, si es que sus palabras habían sido interpretadas adecuadamente hasta entonces <sup>137</sup>. Para que pueda llegar la “equidad”, o el “derecho”, en el sentido de “salvación” o “restauración”, es preciso que se restaure y propague el “derecho”, en el sentido de religión justa y devoción <sup>138</sup>.

Es ahora cuando corresponde analizar la importancia de estos cantares para la esperanza mesiánica. No son mesiánicos en el sentido que dan al término tanto el judaísmo primitivo como el tardío. Pero buscan y predicen una figura que, de hecho, reemplaza al Mesías, o, mejor dicho, que será lo que nunca se pensó que fuera el Mesías en el período temprano, a saber, un verdadero mediador de salvación, alguien que traiga la salvación al pue-

<sup>135</sup> Is 66,5; 56,9ss; 57,1ss; 58,1ss; 59,1ss; 63,10ss,17; 65,1ss,11s; 66,3.

<sup>136</sup> Tal es la óptica de Hempel en *Z.S.T.* 7, 1929, pp. 631ss.

<sup>137</sup> Is 51,9; 52,10 (59,16; 63,5), paralelamente a 53,1.

<sup>138</sup> Is 41,2 (con nota en *G.T.M.M.M.* III) y 42,2,4.

blo, que posibilite la conversión y la transformación religiosas y morales sin las cuales no puede haber salvación y en las que ésta consiste supremamente.

El Deutero-Isaías atribuía a Ciro la labor de devolver a los desterrados a su patria y de congregar a los dispersos. En estos cantos, es el Siervo quien ha de hacer tales cosas<sup>139</sup>. Para el Deutero-Isaías, es a Ciro a quien Yavé ha “llamado por su nombre” y quien “hará lo que Yavé quiera”. En los cantos, es al Siervo a quien Yavé ha llamado y confiado tal misión<sup>140</sup>. El Deutero-Isaías pensaba que Ciro “impondría el orden justo” mediante su espada<sup>141</sup>, o bien Yavé por su poder maravilloso<sup>142</sup>, y probablemente entonces, como siempre, consideraba a Ciro como un agente de Yavé en la historia. En los cantos, es el Siervo quien “expondrá la religión justa (derecho, orden justo)” mediante su predicación tranquila y paciente (42,1ss). El Deutero-Isaías dice que Yavé mismo proclama el derecho (*mišpāt*) y la doctrina (*tôrâh*) a las islas; y lo que las islas están esperando es su “brazo” y el “derecho” que éste ha de establecer. La “luz” de las gentes es, precisamente, el “derecho” de Yavé, el establecimiento del orden justo gracias a su palabra milagrosa (*mišpāt* paralelo a *tôrâh*). El poeta de los cantos sabe que será el Siervo quien establezca el orden justo, y que las islas esperan su “doctrina” (*tôrâh*)<sup>143</sup>. En el Deutero-Isaías, los reyes y los pueblos vendrán a postrarse ante Israel, maravillados por la poderosa obra de Yavé. En los cantos, será ante el Siervo ante quien se postrarán, cuando éste sea elevado a lo más alto<sup>144</sup>. En pocas palabras, lo que el Deutero-Isaías esperaba y consideraba obra del “Ungido de Yavé, Ciro”, o resultado directo de la revelación del inmenso poder de Yavé, visible en la caída del imperio caldeo y las victorias de Ciro, el autor de los Cantos del Siervo lo esperaba como fruto de la predicación profética del Siervo, de su sufrimiento y muerte expiatorios, pacientes y vicarios, así como de la resurrección que Yavé concedería a su “virtuoso” Siervo para reivindicarle ante los ojos del mundo. A veces, los poemas toman, palabra por palabra, ideas y expresiones de la predicación del Deutero-Isaías acerca de Ciro, aplicándoselas al Siervo. “Mi acto de justicia y salvación (*sedek*) se acerca”, dice Yavé en el Deutero-Isaías; “Cerca está mi jus-

<sup>139</sup> Véase Is 42,7; 45,13; junto con 49,5ss.

<sup>140</sup> Véase Is 45,3s; 44,28, comparado a 49,1; 53,10.

<sup>141</sup> Is 41,2s; 42,6; 54,13.

<sup>142</sup> Is 46,13; 51,14s; cf. 42,1ss.

<sup>143</sup> Is 51,4ss, comparado con 42,4.

<sup>144</sup> Véase Is 49,7, comparado con 53,13.

tificador (*mašdikî*)", dice el Siervo refiriéndose a Yavé <sup>145</sup>. El gusano y la polilla se comerán a los enemigos de Israel, dice el Deutero-Isaías; el Siervo emplea la misma metáfora refiriéndose a la destrucción de sus enemigos <sup>146</sup>. Los compiladores y redactores de las palabras proféticas conservadas por el círculo de discípulos llegaron aún más lejos en este sentido, interpretando las palabras del Deutero-Isaías acerca de Ciro como sentencias referidas al siervo de Yavé, es decir, al especial Siervo del Señor protagonista de los cantos <sup>147</sup>. Se contrapone el Siervo a Ciro y, en general, a la manera en que el Deutero-Isaías presenta la restauración <sup>148</sup>.

Tal contraste con anteriores expectativas se desarrolla detalladamente. Y es posible que en él exista un influjo tanto de antiguas ideas acerca del desvanecimiento y el marchitamiento del dios de la vegetación, cuanto de la impresión causada por el personaje histórico que quizás yace en la figura del Siervo (véase el siguiente apartado). El Siervo es lo contrario de todo lo humanamente grande y elevado, de todo lo señorial, poderoso y dominador. No es impresionante ni atractivo; su exterior no muestra ninguna gloria o majestad; es impuro, y se ve despreciado y abandonado por los hombres. La elegía no le representa, conforme a la costumbre, como un árbol en flor, sino como una raíz en suelo

<sup>145</sup> Is 51,5 y 50,8.

<sup>146</sup> Is 51,8 y 50,9.

<sup>147</sup> Así lo prueba la yuxtaposición del Canto del Siervo, 42,1-4 y el oráculo de Ciro, 42,5-7. 48,16b es, probablemente, un texto original de Ciro, alterado y reinterpretado como referido al apresto y misión proféticos del Siervo. La interpolación de 51,15s también sitúa al Siervo como agente de la nueva "creación" del mundo y de Israel. Está claro que estos versículos son un engarce editorial porque el v. 15 es una cita literal de Jer 31,35, posterior al Deutero-Isaías (véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, pp. 291ss, 389, 397ss), y porque el v. 16a = Jer 1,9b (cf. también Is 6,7). Además, el v. 16 presenta huellas de las palabras del Deutero-Isaías en 51,13, las cuales debieron ser atribuidas al Siervo por los compiladores o editores. Del mismo modo, la glosa que aparece en 49,8b pretende convertir 49,7-11 en un oráculo del Siervo. Por otra parte, en 42,19s el pueblo de Israel es el "siervo", a quien se aplican rasgos individuales del Siervo especial; tenemos así una reinterpretación "colectiva" del Siervo, como la glosa "Israel" en 49,3 y 42,1 (G). Véase también *G.T.M.M.M.* III ad loc. G y la tradición teológica que encierra presentan otra reinterpretación del Siervo: se le identifica (a la luz de 50,4ss y 60,1ss) con el profeta mismo, es decir, para los traductores, Isaías, quien de ese modo se convierte en una importante figura escatológica; véase Euler, *Die Verkündigung der leidende Gottesknecht aus Jes. 53 in der griechischen Bibel*.

<sup>148</sup> Hempel trata acerca de este asunto en *Z.S.T.* 7, 1929, pp. 631ss; pero afirma que es el propio Deutero-Isaías quien, en los Cantos del Siervo, corrige su anterior opinión.

árido; no como un león o un águila (cf. 2 Sam 1,23), sino como una oveja muda ante sus esquiladores (véase p. 219, más arriba). Mas cuando sea “reivindicado” (justificado), será el libertador espiritual de Israel y una luz para las gentes, las cuales se convertirán a la verdadera religión gracias al milagro obrado en su persona por Yavé.

## 6. ¿Es el Siervo un personaje histórico?

Está claro que nunca será posible explicar plenamente el origen de una idea como la del Siervo del Señor en términos de incidencia histórica o de concepciones y formas contributivas de pensamiento. Siempre será un misterio la manera en que surge en la mente de un profeta la idea creadora que influye profundamente en el futuro. Lo que podamos decir acerca de una “antecedencia histórica” representa solamente un apoyo parcial para entender los pensamientos, las experiencias y las necesidades que forzosamente tenían que existir en el ambiente y en las mentes de los hombres antes de que una idea semejante pudiera penetrar y ejercer su influencia en la historia de la revelación.

Por imperfectas que sean nuestras explicaciones históricas, es natural preguntarse si la aparición de una idea como la que nos ocupa no requeriría causas más concretas y precisas que la evolución histórica, más bien general, y las similitudes meramente formales existentes en otras ideas a las que hemos hecho referencia. En otras palabras, ¿relacionó el profeta sus profecías con una persona concreta que, por su vida y su muerte, pudiera haber sido el “catalizador” causante de la aparición de la figura del Siervo en la mente del profeta, quien de ese modo se apercibiría de lo que el Siervo habría de significar para su pueblo y para la humanidad? Esta misma pregunta puede también formularse de la siguiente manera: ¿es, acaso, el Siervo un personaje histórico ya desaparecido en tiempos del profeta, o bien pertenece totalmente al futuro? Ya hemos visto *lo que* es el Siervo; lo que ahora nos preguntamos es *quién* pensaba el profeta que fuese.

Al igual que lo hicimos con relación a Is 7, hemos de afirmar una vez más que el profeta no veía ni intentaba describir al Jesús de Nazaret histórico. El Siervo no muere crucificado, sino a causa de una vergonzosa enfermedad. El profeta espera que, tras su resurrección, reciba gloria y fama terrenas, goce de una larga vida humana, tenga descendientes, sea honrado por reyes y príncipes, etcétera. La profecía acerca del Siervo no es, pues, directamente cristológica. Podemos decir que ésta, como las demás profecías



del Antiguo Testamento, sólo es cristológica indirectamente. Tales profecías se realizan en Jesucristo de un modo muy superior a lo que el profeta jamás imaginara. Lo que acaece es una *nueva* realización. Dios crea algo nuevo, una nueva realidad, que da a la profecía una plenitud muy superior a la concebida por los profetas y sus contemporáneos. Dios, el inspirador de su idea y de la expresión de ésta, veía más lejos que ellos; mas esto no se comprende sino cuando esa superior plenitud ya se ha manifestado. A su luz vemos que las ideas de Dios eran más excelsas que las de los profetas.

Tampoco es el Siervo un Mesías en el sentido que el Antiguo Testamento confiere a la palabra, como ya vimos. No es ni un rey ni un hijo de David, y carece absolutamente del elemento político que es esencial en la figura del Mesías durante todo el período del Antiguo Testamento.

Algunos especialistas han intentado hallar, por los más diversos medios, un personaje histórico concreto al que el profeta pudiera referirse al representar al Siervo, o que, al menos, fuera el modelo de la figura o de algunos de sus rasgos fundamentales: Moisés, el rey leproso Ozías, Isaías, Jeremías, el rey cautivo Joaquín, Ciro, Zorobabel, un desconocido maestro de la Ley que vivió en la era primitiva del judaísmo, alguna figura profética desconocida de la época del Exilio, el propio profeta Deutero-Isaías <sup>149</sup>. Es muy posible que algunos profetas anteriores, como Moisés y, especialmente, Jeremías, sirvieran de modelos, en cierta medida, para el retrato del Siervo (véase más arriba, p. 252). Como anteriormente se dijo, tampoco carece totalmente de fundamento la opinión de que todo el movimiento profético depositara en las mentes de los hombres el retrato del profeta ideal, último fruto de su consecución y experiencia históricas, y que tal cosa contribuyera a modelar la figura del Siervo. Recientemente, Nyberg y Bentzen han puesto de relieve el elemento de historia coetánea que yace en dicha figura. En cierta medida, refleja las experiencias vividas por el círculo profético en la época del propio profeta-poeta, en la cual la monarquía había dejado de existir, el clero se había debilitado, y, por consiguiente, los círculos proféticos ejercían en alto grado el mando espiritual del pueblo <sup>150</sup>. Pero es muy improbable que los profetas pensarán

<sup>149</sup> Véase el estudio al que hemos hecho referencia anteriormente, p. 204 n. 2. Coppens recoge la idea de Sellin, según la cual el rey Joaquín sería el prototipo del Siervo, pero limitándola a los tres primeros cantos. El modelo para el cuarto canto sería el rey Sedecías.

<sup>150</sup> Cf. Nyberg en *S.F.A.* 7, 1942, pp. 79ss; Bentzen, *King and Messiah*, pp. 68ss.

en una persona determinada del *pasado más remoto*, considerando la nota de contemporaneidad y la alusión directa al presente y al futuro inmediato que eran características de la verdadera profecía, así como el hecho de que el profeta ponga aquí en boca de sus contemporáneos que ellos mismos han visto al Siervo crecer y vivir entre ellos<sup>151</sup>. La identificación con el profeta mismo<sup>152</sup> es muy natural, ya que en dos de los poemas (49,1ss y 50,4ss) el Siervo habla en primera persona. Mas tal identificación queda refutada por el c. 53, donde se dice que la muerte del Siervo (asumiendo que se trate de un personaje histórico) ya ha tenido lugar. En una interpretación histórica de este tipo, lo que corresponde al futuro es el milagro real, la resurrección y el ensalzamiento del Siervo. El empleo de la primera persona en los dos poemas puede explicarse de otra manera, como más adelante veremos (pp. 273s).

Los más importantes indicios de que el modelo del Siervo fuera un personaje histórico son los siguientes: 1) la índole concreta de la descripción y la vívida impresión de algo verdaderamente experimentado y presenciado; 2) los símbolos literarios utilizados: el oráculo donde el profeta es enterado de su vocación, y el mensaje del profeta acerca de posteriores oráculos semejantes; su lamento a causa de la oposición, junto a su aserción de inocencia y seguridad de que Yavé le escucha y le socorrerá; el retrasado canto fúnebre de sus conciudadanos, con la confesión penitencial de éstos y su testimonio de credulidad en la significación salvadora del Siervo; 3) la gramática del c. 53, en el cual se describe la vida terrena del Siervo mediante las formas verbales propias de sucesos ya acaecidos (el perfecto y el imperfecto consecutivo), mientras que, a partir del v. 10, la exposición de su resurrección y ensalzamiento pasa al imperfecto

<sup>151</sup> La opinión de que tras el retrato del Siervo se halle una personalidad profética de la historia contemporánea ha sido sostenida recientemente, por ejemplo, por Kittel, *Gestalten und Gedanken in Israel*, p. 414; Rudolph, en *Z.A.W.* 43, 1925, y 46, 1928; y Nyberg (véase última nota).

<sup>152</sup> Hice tal identificación, por vez primera, con pruebas de apoyo, en *Der Knecht Jahwäs*, y ha sido aceptada por Gunkel (*Ein Vorläufer Jesu*), Balla (en *Eucharisterion* I, pp. 245ss), Haller (ibid., pp. 261ss), Sellin (en *N.K.Z.* 41, 1930, pp. 195ss, en forma un tanto modificada: los tres primeros cantos serían del propio Deutero-Isaías, y el cuarto, acerca de él, del Trito-Isaías), Bégrich (*Studien zu Deuterojesaja*), Wolff (*Jesaja 53 im Urchristentum*), Bentzen (en *Jesaja II*; cf. *King and Messiah*, pp. 64ss, y otros). Sidney Smith también interpreta los cantos segundo y tercero como sentencias del Deutero-Isaías acerca de sí mismo, y el cuarto canto como escrito acerca de él, después de su muerte, por alguno de sus discípulos (igualmente Elliger y Sellin), mas piensa que el primer canto se refiere a Ciro (véase más arriba, p. 205 n. 5, p. 207 n. 7).

y al perfecto consecutivo, cuyas formas se emplean particularmente para sucesos futuros. Parece ser que, para el profeta, la vida y la obra del Siervo en la tierra, su muerte y su degradación, pertenecen al pasado y al presente, mientras que al futuro corresponden su resurrección y ensalzamiento, así como los efectos de este milagro: la confesión de sus adversarios (50,9ss; 52,15), la conversión y restauración de Israel (49,6; 53,10ss) y el cumplimiento de la labor, aún más grandiosa, encomendada a él por Yavé: "llevar mi salvación hasta los confines de la tierra" (42,3s; 49,6). Todo lo dicho apunta hacia un personaje histórico real que vivió, trabajó, sufrió y murió, que está muerto y enterrado, pero que, según el mensaje que el profeta transmite en estos poemas, un día resucitará y será ensalzado en el más alto grado.

No obstante, hemos de admitir que tal vez el Siervo no sea más que una figura puramente futura, percibida por la inspirada imaginación del profeta. Las formas verbales hebreas no indican necesariamente un tiempo definido, sino que se las puede aplicar, todas ellas, al pasado, al presente o al futuro, conforme a la perspectiva adoptada por el orador. Sucede con frecuencia que un profeta, al exponer acontecimientos futuros, los imagine tan vívidamente y los presente con una fuerza poética tal, que aparezcan como si ya hubiesen tenido lugar (tiempo perfecto). Así sucede especialmente cuando el profeta adopta el papel de poeta y dispone su profecía, por ejemplo, en forma de acción de gracias que la congregación efectúa por un acto de liberación, como si tal liberación ya se hubiera realizado, o pone en boca del pueblo la oración de penitencia que él anhela escucharle pronunciar. Es, pues, posible que el autor de los Cantos del Siervo recogiera las experiencias espirituales vividas por el movimiento profético a través de los siglos, junto con las antiguas ideas acerca de salvadores sobrenaturales que padecían, morían y resucitaban, y, en su inspirada imaginación, lo cristalizara todo ello en la idea y el anhelo por la llegada de alguien que condensase en su persona todos los sufrimientos de los piadosos, toda su fe, su confianza y su sumisión, todo lo que habían sobrellevado por amor de la comunidad, todo su deseo de expiación y de perdón, y toda su esperanza, reuniéndolo en un gran acto personal y vicario de entrega de sí mismo que Dios premiaría rehabilitándole de un modo portentoso, y mediante el cual se abrirían los ojos de todo el pueblo, Israel se convertiría y sería restaurado, y la verdadera religión se extendería por toda la tierra.

Ahora bien, es innegable que la aparición en el Antiguo Testamento de una concepción tan inusitada se comprende mejor si asumimos que estuviera relacionada con una determinada persona

conocida del profeta, alguien que encarnara, en cierta medida, la idea del Siervo que el profeta tenía en la mente. También en este caso "el mito se hizo carne" (por citar la caracterización que hace Nyberg de la historia espiritual de Israel)<sup>153</sup> antes de ser nuevamente espiritualizado por la inspirada imaginación del profeta.

Esto es, pues, todo lo que podemos decir acerca del siervo histórico de Yavé. Era un profeta del mismo círculo que el autor de los cantos, probablemente el círculo isaiano y deuterio-isaiano responsable de la tradición de Isaías y de la compilación y organización del libro de éste. Es probable que dicho profeta viviera algún tiempo después del Deuterio-Isaías (véase más abajo); no podemos decir dónde, aunque hemos de suponer que fuera en Palestina. Consideraba su misión como profeta el llevar a sus compatriotas a la verdadera conversión a Yavé y a una observancia confiada y sumisa de sus mandamientos, actos que fructificarían en la difusión de la religión verdadera a otros pueblos. Quizá estuviera realizándose en su medio ambiente una activa labor misionera. Como todos los profetas, hallaba su quehacer duro y aparentemente sin esperanzas, cayendo a veces en la desesperación. Pero Dios le sostuvo, intensificó su sentido vocacional y le confirió una finalidad todavía más sublime y una visión más amplia. Además, Dios hizo esto a través de los sufrimientos, la enfermedad y la ignominia que se abatieron sobre el Siervo. Este pudo mantener firme su fe y percibió, al menos, que sus padecimientos entrañaban un propósito divino y positivo; también ellos, por ser vicarios y redentores, servirían para devolver a Israel. Después de su muerte, sus discípulos (al principio, quizás, sólo uno de ellos) reconocieron el divino propósito. Aquel que había sido incomprendido y rechazado era, en un sentido especial, el Siervo de Yavé, el mediador de salvación y restauración para el pueblo de Yavé, para la humanidad entera. Era por las culpas de los demás por las que había sufrido, y, al igual que en los antiguos mitos, Dios realizaría un gran milagro resucitándole de entre los muertos; además, gracias al ensalzamiento del Siervo, otras gentes se convertirían a Yavé.

El poeta, naturalmente, idealizó el retrato. Toda interpretación y transformación proféticas de la realidad histórica son una idealización. Contemplar un suceso a la luz de la inspiración, e interpretarlo proféticamente, es elevarlo a un plano superior al de la realidad empírica. Por lo tanto, nunca podremos determinar con certeza lo que el propio Siervo histórico pensaba y percibía

<sup>153</sup> S.E.A. 7, 1942, pp. 81s.

del sentido de su vida, y qué propósito más profundo hallaba el profeta-poeta, o el círculo de creyentes anterior a él, en los hechos reales de la historia. Toda la experiencia espiritual vivida por el círculo, por el movimiento profético y por Israel a lo largo de la historia de la revelación dejó su huella en el retrato, aun cuando su modelo fuera un personaje histórico. El retrato del Siervo es el supremo legado espiritual del círculo profético, su meta ideal.

Es la tradición y el mensaje de este círculo acerca del Siervo y de su significación soteriológica lo que el autor de los cuatro cantares proclama o, a veces, hace que el propio Siervo proclame, poniendo las palabras en boca de este último. Resulta significativo que sean precisamente las experiencias supremamente personales de este testimonio profético las que pone en boca del propio Siervo: la ansiedad, la duda, la petición de auxilio para mantenerse firme en el sufrimiento, ante la mofa y la persecución, la confianza en la ayuda de Dios y el triunfo de su causa, la revelación de la misión más amplia (49,1-6; 50,1-11); mientras que pone en boca del círculo y de todos aquellos que, en Israel, han llegado al conocimiento de la verdad, la interpretación de la obra del Siervo y de su auto-entrega, con el poder propiciatorio y salvador de ambas (53), la profesión de fe en el Siervo, la proclamación de su obra en cuanto salvadora para los demás, obra que han de aceptar con fe a fin de hallar en el castigo sobrellevado por el Siervo su verdadero bienestar, y en sus llagas la propia curación.

¿Hemos, quizás, de suponer que en los dos poemas en primera persona tengamos las sentencias del propio Siervo, exponiendo la revelación personal de su vocación por parte de Yavé, mientras que en los otros dos sería el profeta (y, a través de él, el círculo, "nosotros") quien hablara? ¿O acaso deberíamos hallar en los cuatro la tradición, interpretación y fe del círculo? La existencia de semejante círculo isaiano (que presentamos aquí como círculo deuteró-isaiano) es un hecho demostrado por testimonios directos e indirectos<sup>154</sup>. Hemos de asumir que en tal círculo resida el origen religioso y sociológico de los poemas en

<sup>154</sup> Is 8,16ss. La prueba indirecta es Is 56-66, los pasajes denominados tritoisaianos; éstos presentan, por un lado, grandes semejanzas en pensamiento y forma poética con el Deuteró-Isaías, pero, por otro, difieren considerablemente de éste en cuanto a trasfondo histórico y a fuerza poética y profética. Dan la fuerte impresión de haber sido escritos una generación después del Deuteró-Isaías, y se explican, pues, mejor como profecías procedentes de un círculo de discípulos del Deuteró-Isaías de época un tanto posterior.

cuestión. En el antiguo Oriente, un círculo de esta clase no es simplemente un grupo fortuito e indefinible de personas de una misma opinión, sino un cuerpo perfectamente definido, con una organización más o menos fija, una "familia" o "casa", según se denominaría en el antiguo Israel, una "secta" en el sentido oriental de la palabra, que no indica cisma o herejía como en su uso cristiano. Un círculo tal reconoce una autoridad determinada (en este caso, la tradición isaiana, las sentencias —tanto las del mismo, cuanto las de posteriores discípulos— contenidas en el libro de Isaías) y forma una confraternidad religiosa; es, pues, en otras palabras, una asociación cultural. De modo similar, los ejercicios extáticos de los viejos gremios proféticos no sólo eran una técnica perteneciente al ministerio profético, sino que se les consideraba como una forma de servicio religioso, una adoración de Yavé y una vivencia de la presencia divina.

En este círculo (tal vez un círculo más reducido dentro del isaiano), el Siervo se convirtió en una figura básica. Es posible que ya lo fuera durante su vida, antes de que la enfermedad y la impureza impulsaran a sus propios seguidores a considerarle como "castigado, herido por Dios y abatido". No fue sino después de su muerte cuando alcanzó suprema importancia, al recibir el círculo la revelación del verdadero significado de sus padecimientos y del futuro que se ofrecía a aquél que había sido despreciado y rechazado. Tal vez este reconocimiento dividiera al antiguo círculo isalano, surgiendo de él un "círculo del Siervo" más reducido.

Tal reconocimiento llegó a ser la idea nuclear de la "teología", mientras que la espera se convertía en la religión misma del círculo. Mas, en el contexto del antiguo judaísmo, también se vería afectada su vida cultural en cuanto comunidad religiosa. En las reuniones del círculo debía predicarse la vida, la muerte y la significación salvadora del Siervo: así lo da a entender la palabra "tradición" (*šēmū'âh*), consignada al comienzo del cuarto canto. Su misión y su obra tomaron cuerpo, para el pensamiento y la meditación del círculo, no sólo por el salmo penitencial acerca de su muerte, con la seguridad de su resurrección, sino gracias también a los oráculos proféticos vocacionales, los cuales expresaban su divina labor y la promesa con ella relacionada, su fidelidad ejemplar durante los padecimientos y la humillación, y su firme creencia y confianza en Dios. En este punto sería natural poner en boca del Siervo palabras relativas a las promesas asociadas a su vocación y a su firmeza y fe inamovible en Dios, y, por así decirlo, permitirle aparecer él mismo en el círculo profético y proclamar la convicción que Dios le había dado, y que ahora estaba confiriéndoles a ellos, de que su causa triunfaría y

conduciría a Israel a su conversión, congregación y restauración, así como a la propagación de la religión verdadera por todas las naciones. Esta interpretación cúltica nos permite comprender el empleo de la primera persona en los cantos segundo y tercero.

Existen en la historia de la religión otros ejemplos de presentación de una figura básica de este tipo hablando en primera persona en un círculo religioso, aun cuando tal figura ya no estuviera presente de modo visible en la tierra<sup>155</sup>. Así, su presencia espiritual se comunica vívidamente a las mentes de los miembros del círculo.

## 7. El profeta-poeta y su círculo

En los apartados anteriores ya hemos dado algunos indicios acerca del autor de los Cantos del Siervo. Es difícil que un profeta que veía tan claramente algo que superaba por completo e incluso contradecía algunos aspectos importantes del mensaje del Deutero-Isaías fuera precisamente este último<sup>156</sup>.

Las formas literarias de los Cantos del Siervo también difieren de las normalmente empleadas por el Deutero-Isaías. No hallamos en ellas los himnos que con tanta frecuencia aparecen en los escritos de este último autor, y, por otra parte, es imposible hallar en el Deutero-Isaías la combinación de formas literarias de Is 53.

El poeta debió ser uno de los profetas del círculo del Deutero-

<sup>155</sup> Un ejemplo de ello es el cantar de la perla de los *Actos de Tomás* (véase Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, pp. 521ss; James, *Apocryphal New Testament*, pp. 411-15), donde Cristo aparece hablando en primera persona en lo que es, manifiestamente, un canto cúltico. En las *Odas de Salomón* gnósticas también se halla presente esta concepción; véase *Odas* 9; 10; 18; 22; 28; 31; 33; 41; 42, donde se presenta a Cristo (el Ungido), unas veces, como orador de todo el poema, y otras, de parte del mismo. Obsérvese asimismo la relación literaria entre la *Oda* 31 e Is 50,4ss.

<sup>156</sup> Lofthouse (en *J.T.S.* 48, 1947, pp. 169ss) da razones de peso para fundamentar la opinión de que el autor de los Cantos del Siervo no puede ser el Deutero-Isaías. Mas difícilmente puede estar en lo cierto cuando fecha los Cantos en el período más oscuro del Exilio (es decir, *antes* del Deutero-Isaías), por cuanto la dependencia en que se hallan los Cantos respecto del Deutero-Isaías es tan clara como los rasgos que distinguen a uno del otro. Rudolph (en *Z.A.W.* 43, 1925, pp. 111ss) reconoce que los Cantos deben ser posteriores a las (demás) sentencias del Deutero-Isaías; pero, dado que, en opinión suya, el poeta es el propio Deutero-Isaías, considera que éste modificó y completó sus anteriores sentencias añadiéndoles los Cantos. Así también Hampel, en *Z.S.T.* 7, 4, 1929, pp. 631ss. Mas la opinión sostenida arriba parece más natural.

Isaías, perteneciente a la primera o segunda generación de sus discípulos. Pues el poeta no muestra simplemente un contraste con el Deutero-Isaías; por el contrario, no solamente le imita, sino que confiere mayor alcance a sus ideas fundamentales: la restauración de Israel; el maravilloso proyecto de salvación de Yavé; el universalismo, tanto en su doctrina de Dios cuanto en su concepto de la salvación. Además, tiene el mismo don poético y pictórico del Deutero-Isaías. Observamos que adopta imágenes y frases de este último, y no solamente para darles un nuevo matiz; cf. el símil del vestido roído por la polilla, refiriéndose a la desintegración del enemigo; la idea de que "no sería confundido", que no se dejará abrumar por la vergüenza; el pronombre interrogativo "quién", en el sentido de "si alguien"; el empleo del término "fuego" como metáfora indicadora de castigo; "las islas", en el sentido de "toda la tierra"; "elegido" (favorito) como término paralelo a "siervo"; "el brazo de Yavé" como expresión de la omnipotencia divina; etc.<sup>157</sup>

Vemos, pues, que en este círculo de discípulos se asociaban los cantos a la tradición de las sentencias deutero-isaianas, y que se intentaba combinar ambas cosas mediante pequeños vínculos editoriales<sup>158</sup>.

Por consiguiente, los Cantos del Siervo provienen de un profeta

<sup>157</sup> Is 50,9 y 51,8 (cf. 51,6); 50,7 y 54,4; 50,8 y 44,10; 50,11 y 47,14; 42,1 y 40,15; 42,1 y 43,20 (respecto a Israel); 53,1 y 40,10; 51,5; 52,10. La frase acerca de la palabra de Yavé en boca del Siervo, 51,16, alude también al énfasis que se pone en su palabra en los Cantos (50,4; 49,2).

<sup>158</sup> Véase más arriba, pp. 266 y p. 267 n. 147. La manera en que se interpolaron los Cantos en la colección mediante reclamos (Sellin en Z.A.W. 55, 1934, pp. 180s), pero con un sistema de reclamos distinto al utilizado en la colección deutero-isaiana (véase Mowinkel en Z.A.W. 49, pp. 245ss), podría sugerir que la inserción se hubiera efectuado después de escribirse dicha colección. Mas tal conclusión no es obligatoria. También Rudolph (en Z.A.W. 43, 1925, pp. 112ss) destaca la inconsecuencia existente entre el contenido de los Cantos del Siervo y sus actuales contextos, así como los añadidos editoriales obligados por la interpolación, tanto en los Cantos cuanto en los pasajes deutero-isaianos. Cf. asimismo Staerk (en Z.A.W. 44, 1926, p. 243), cuyos razonamientos se fundan, no obstante, en una insostenible teoría acerca de la composición del libro (impugnada por Gressmann en Z.A.W. 34, 1914, pp. 254ss). Elliger, en *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, pp. 219-72, se opone a la idea de que las sentencias del Deutero-Isaías se ordenaran de acuerdo con el principio de los reclamos. Evidentemente, en muchos casos es posible impugnar la validez de reclamos individuales, pero más importante es el hecho de que el propio Elliger se vea obligado a admitir que el principio de los reclamos afectó a la colección y a la ordenación del material. Del mismo modo, los ejemplos de reclamos en 40,9-11 que presenta Sidney Smith (*Isaiah Chapters XL-LV*, p. 111) no consiguen invalidar el conjunto de la teoría.



del círculo de discípulos del Deutero-Isaías al que corresponden las profecías trito-isaianas del 56-66. Tal afirmación se ve corroborada por la existencia de una clara y notable similitud lingüística entre estas profecías y, en particular, el c. 53<sup>159</sup>. Otra muestra de ello es la marcada afinidad espiritual de los Cantos del Siervo con la auto-descripción del profeta y el testimonio de su vocación contenidos en el conocido pasaje de Is 61,1ss.

El espíritu del Señor, Yavé,  
 está sobre mí, pues Yavé me ha ungido,  
 me ha enviado para predicar  
 la buena nueva a los abatidos  
 y sanar a los de quebrantado corazón,  
 para anunciar la libertad de los cautivos  
 y la liberación de los encarcelados.  
 Para publicar el año de gracia de Yavé,  
 y un día de venganza de nuestro Dios...

Si la explicación del empleo de la primera persona en dos de los cantos del Siervo es que él mismo los compuso, es posible que la anterior sentencia profética provenga igualmente del Siervo y aclare su interpretación del llamamiento<sup>160</sup>. Por lo menos, el pasaje revela algo de las ideas acerca de la vocación profética reinantes en el círculo al que pertenecía el autor de los cantos.

Al referirse deliberadamente a las palabras del Deutero-Isaías, si bien, al mismo tiempo, reinterpretabas y dándoles mayor alcance, el profeta pretendía que los cantos transmitiesen la nueva revelación, la cual amplificaba lo anunciado por el maestro, gracias al retrato del mediador de salvación, el Siervo, que llevaría a cabo lo que ni Ciro, ni la restauración del templo, ni el

<sup>159</sup> Véase Elliger, op. cit.; Sellin en *N.K.Z.* 41, 1930, pp. 145ss. El que la mayor parte de los ejemplos se produzcan en el cuarto canto es consecuencia natural de su longitud, mayor que la de los demás. North (*The Suffering Servant*, p. 173) sostiene acertadamente que la estadística lingüística de Elliger no prueba que el cap. 53 sea obra del mismo "hombre" que los caps. 56-66, ni de un autor distinto del que escribió los tres primeros cantos. Pero si se considera al Trito-Isaías como un círculo, y no como un individuo, perteneciendo también a dicho círculo el autor de los Cantos del Siervo, la evidencia lingüística justifica la conexión.

<sup>160</sup> Con frecuencia se ha observado la semejanza con los Cantos del Siervo; y yo admití (en *Der Knecht Jahwäs*, pp. 16ss) la posibilidad de atribuir Is 61,1ss al Deutero-Isaías y de asociarlo a los Cantos del Siervo. Cannon (en *Z.A.W.* 47, 1929, pp. 284ss) intenta demostrar que Is 61,1-3 es realmente un pasaje fererente al Siervo. A esto se opone, no obstante, la idea de "un día de venganza de nuestro Dios", la cual no armoniza del todo con el mensaje del Siervo.

gobernante del linaje de David pudieron lograr: la conversión a Yavé, sin la cual no habían de consumarse las alegres nuevas de salvación y restauración plenas de Israel.

## 8. Relación de los Cantos con la idea mesiánica

Así, pues, el mensaje acerca del Siervo rebasa con mucho todos los aspectos del mensaje del Antiguo Testamento acerca del Mesías (el rey futuro), su persona y su obra. La labor del Siervo es hacer justamente aquello que no se esperaba del rey futuro, y que, conforme la experiencia lo había demostrado, ninguno de los personajes históricos relacionados con la esperanza futura, como Zorobabel, había podido realizar: devolver Israel a Yavé. El Siervo lo hará, no como rey victorioso, sino por medio de su sufrimiento y su muerte. En la mentalidad judaica, un Mesías que sufre supone una contradicción terminológica, y, por consiguiente, "un tropezadero para los judíos". De ahí que el judaísmo nunca interpretara al Siervo del Señor como el Mesías sin antes efectuar drásticas modificaciones en el texto y en la descripción. Volveremos sobre este último aspecto más adelante.

Sería exagerado decir que el Siervo convierte al Mesías en algo superfluo dentro de la concepción del futuro. En los tiempos del Antiguo Testamento nadie esperaba que el Mesías sirviera de instrumento para establecer el reino de Dios. Lo que el Mesías no puede hacer, el Siervo del Señor lo hará. Por tanto, la idea del Siervo es en sí misma compatible con la de un rey futuro en cuanto figura suprema del reino restaurado. El profeta-poeta no vería superposición en ambas concepciones. Es probable que jamás se le ocurriera la relación entre ambas; al menos no tenemos prueba alguna de que así fuese. Ahora bien, sí podemos afirmar con certeza que a un hombre que ponía sus esperanzas en un mediador de salvación como el Siervo poco podía interesarle un Mesías, en el sentido judaico de la palabra. El había visto algo a la vez más grande y más profundo que el Mesías del Antiguo Testamento. Luego, en general, la idea del doliente Siervo del Señor no influyó en las concepciones mesiánicas del Antiguo Testamento ni del judaísmo. Tal influencia aparece por vez primera en Jesús.

El influjo del Siervo en la concepción del futuro conduce a una consecuencia muy importante. El Siervo desplaza al rey, y él mismo se convierte en rey. El profeta-poeta no lo dice explícitamente; pero, de un modo más o menos claro, un concepto análogo debió comenzar a formarse en su mente. El sabe que los reyes y

los príncipes callarán, cerrando su boca, asombrados, cuando vean la gloria y el honor conferidos a aquel que ellos despreciaban y rechazaban. Anuncia que el Siervo tendrá "por parte suya a los grandes, y por presa a los fuertes" (o, tal vez, deberíamos traducir: "Yo (Yavé) le dará una parte entre los grandes y dividirá la presa con los poderosos") (53,12). El Siervo será elevado a rango y dignidad de príncipe, y no sólo será igual a los reyes, sino soberano de todos ellos, ante el cual permanecerán en pie y cerrarán su boca respetuosamente.

Lo que ningún Mesías podía realizar, conforme al concepto de la religión nacional judaica, el Siervo lo realiza. No solamente sale victorioso de sus enemigos, sino de las almas de los hombres. Se gana los corazones de su propio pueblo y los de sus adversarios, del mismo modo que ya se ha ganado los del profeta-poeta y el círculo profético. Estos, tácitamente, desechan al Mesías, reemplazándole silenciosamente por el Siervo en cuanto señor de reyes y plenipotenciario de Dios.

Como vimos, no es, pese a todo, imposible que la concepción del Siervo estuviera influida, de diversas indirectas maneras, por el antiguo ideal del Oriente acerca del rey sagrado y por la idea del sufrimiento y exaltación del soberano. Pero importa mucho más el hecho de que el Siervo sea el hijo legítimo del movimiento profético y su suprema realización.

Es, pues, justo que la Iglesia viera en Jesucristo, desde un principio, la auténtica realización de estas profecías. En esto, no hizo sino seguir los pasos del propio Jesús. Precisamente porque Jesús era algo muy superior y esencialmente diferente al Mesías judío, halló en las profecías acerca del Siervo del Señor una predicción de su misión y labor propias. No fue sino entonces cuando la figura del Siervo influyó en la idea del Mesías, expresando una concepción esencialmente nueva del mismo.



SEGUNDA PARTE

EL MESIAS EN EL JUDAISMO TARDIO



## Capítulo VIII

### LA ESCATOLOGIA DEL JUDAISMO TARDIO

Al igual que se hizo para el período temprano, es necesario que esbochemos ahora, a modo de antecedentes de la figura del Mesías, las concepciones escatológicas a las que éste pertenece.

#### 1. La esperanza futura y la escatología

En el ámbito del judaísmo primitivo cabe hablar de *una esperanza futura y una esperanza de restauración* de índole esencialmente mundana, nacional y política, si bien poseedoras de importantes elementos religiosos y tendentes a dar un colorido mítico y ultramundano tanto a los detalles cuanto al milagro divino que posibilitará su realización. Pero, por lo que hace al judaísmo tardío, es justo hablar de una *escatología*. Ya vimos que el cambio se verificó, en principio, al situar el Deutero-Isaías la esperanza futura en una nueva perspectiva, fruto del carácter religioso que él le confirió. El profeta fundó totalmente sobre la religión la esperanza de restauración nacional, considerándola como el lado objetivo y exterior de la realidad religiosa: la epifanía de Yavé, su llegada como rey para triunfar sobre sus enemigos y establecer su soberanía o reino.

Desde el punto de vista religioso, el evento primero y esencial sería “el día de Yavé”, su entronización y el establecimiento de su soberanía. La restauración de la nación y del reino de David sería el resultado visible, la realización objetiva del día de Yavé. De hecho, claro está, el aspecto religioso podía degenerar hasta

convertirse en una mera forma, una “ideología” para el elemento nacional y político, y sin duda no fue sino eso para muchos judíos a lo largo de los siglos. Pero, para la mente religiosa, la concepción del Deutero-Isaías significa (aunque él mismo no fuera consciente de ello) que el objeto de la esperanza futura pasa a ser algo absoluto y definitivo, y, por ser absoluto, deviene “lo totalmente distinto”, diverso de todo lo experimentado hasta el momento en la tierra. Nada puede superar jamás al gobierno soberano de Dios, con su realización de la voluntad y el propósito divinos, del significado de la elección y de la historia, y, por lo tanto, de todo deseo e ideal materiales y espirituales. La imaginación y la inteligencia no pretenden hallar nada superior a esto. Es definitivo y final. En última instancia, se le considera conscientemente como “el *escaton*”, lo que sucederá “en los últimos tiempos”<sup>1</sup>, cuando todas las cosas vuelvan a su estado primitivo. A ese momento se aplica conscientemente, en la escatología, el principio fundamental que era inherente a su conexión con la fiesta del Año Nuevo y que aparece expresado, con esencial simplicidad, en la *Epístola de Bernabé* (6,13): “He aquí que hago las últimas cosas como las primeras”.

Esta índole absoluta, final, insuperada y totalmente distinta que tiene la realización de la esperanza futura, sólo puede expresarse en términos, metáforas y coloridos míticos. Para ver y expresar lo totalmente distinto, el intelecto y la imaginación han de apoderarse del pensamiento y la forma míticos. De este modo, el estado futuro, pese a su situación terrena, se eleva a otra esfera, esta vez mítica y transcendente. Puede decirse que el sentido de lo anterior es que las fuerzas, leyes y condiciones del mito (o sea, de la concepción religiosa y poética de la realidad) vienen a realizarse en el mundo real; que se hace descender a la tierra el mundo de los dioses, el mundo divino. El mito es la auténtica forma de expresión que la religión posee para expresar la verdad acerca de las realidades invisibles por medios visibles. La verdadera religión jamás puede ser *entmythologisiert*.

Si, pese al alcance de las concepciones del Deutero-Isaías, resulta inexacto calificar de escatológico su mensaje acerca del futuro, la razón de ello es que el propio profeta no era consciente de la índole fundamental y suprahistórica de dicho mensaje, y esperaba que se realizara (según él mismo lo dice) como fruto de la victoria de Ciro sobre Babilonia. Tampoco anuncia el Deutero-Isaías la realización de una escatología ya existente como re-

<sup>1</sup> Gen 49,1; Núm 24,14; Dt 4,30; 31,29; Is 2,2; Jer 23,20; 30,24; 48,47; 49,39; Ez 38,16; Os 3,5; Miq 4,1; Dan 10,14; cf. Ez 38,8.



sultado de la aparición de Ciro, según lo ha sostenido, particularmente, Gressmann. Es verdad que los profetas con frecuencia identificaron la realización de una escatología ya existente con la situación histórica de su época, diciendo: "La era final ha llegado, y todo lo que de ella sabemos va a cumplirse ahora". Pero, entonces, presuponen la existencia de una doctrina escatológica que ellos reproducen. No es tal el caso del Deutero-Isaías; él no presupone ni crea conscientemente una escatología, diciendo: "Ahora os anunciaré lo que ha de suceder en el fin de los tiempos". Anuncia, eso sí, la restauración nacional, religiosa y moral de Judá y de Israel por parte de Dios en términos y concepciones tales que, en última instancia, separan la restauración de la realidad terrenal y la elevan al plano de los milagros del universo divino. Así, *finalmente*, el mensaje se convierte en algo puramente escatológico; mas aún no lo es en el Deutero-Isaías. En este último se hallan presentes todas las presuposiciones. Habla de las cosas viejas o "pasadas" y de las cosas "nuevas": los actos creadores y salvadores del pasado y los que van a tener lugar ahora. Estas nuevas cosas son, podemos decir, una repetición de las cosas "pasadas", pero con mucha mayor gloria y a escala mundial, de modo que el profeta las considera como algo anteriormente inaudito, como *das nie da Gewesene*<sup>2</sup>.

## 2. Dualismo

La esperanza futura judaica se hizo escatológica en sentido estricto cuando se la vinculó a una visión dualista del mundo. El antiguo israelita no estaba familiarizado con el dualismo, si bien, naturalmente, conocía la existencia de fuerzas maléficas y sabía que la vida era una lucha constante por conservar la bendición y alejar la maldición<sup>3</sup>. Es característica del dualismo del judaísmo tardío la idea de las dos eras o eones, "esta era" y "la era futura" (*hā-'ôlām haz-zeh* y *hā-'ôlām hab-bâ'*, ὁ αἰὼν οὗτος y ὁ αἰὼν μέλλων), separadas una de otra por una brusca transición y cada una poseedora de un tiempo y carácter propios<sup>4</sup>. El eón actual estaba dominado por las fuerzas del mal, hostiles a Dios. El judaísmo temprano creía que el poder maléfico universal se encarnaba en las grandes potencias paganas que sucesivamente imperaron sobre los judíos. En el judaísmo tardío no se las dis-

<sup>2</sup> Cf. Bentzen en *St.Th.* I, 1947, pp. 183ss.

<sup>3</sup> Pedersen, *Israel* I-II, pp. 441s, 453ss, 470ss.

<sup>4</sup> Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 277ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 64ss; Moore, *Judaism* II, p. 378, e índice I, s.v. "World to Come".

tinguía, concibiéndoselas como el efecto de un principio cósmico y transcendente del mal, cuyo nombre podía ser Satán, el Diablo, Beliar, Mastema, etc.<sup>5</sup> En este eón predominaba el “reino de Satán”. Pablo, incluso, llama a Satán “dios de este eón”<sup>6</sup>. En este eón prevalecían la desgracia y los males de todo tipo, los cuales culminarían en los horrores de la era mesiánica<sup>7</sup>, con una intensificación final del dominio de todas las fuerzas maléficas hostiles a Dios, y de todos los pecados y perversidades. El eón venidero es el anverso del anterior, lo totalmente distinto. En él, Dios derrocaría el imperio de Satán<sup>8</sup>, encadenaría o destruiría a todos sus ángeles o demonios, exterminaría a todos los pecadores, pondría fin a todo pecado, desgracia y padecimiento, y establecería su reino, cuyo mando asumiría. Israel, o los piadosos, recibirían como recompensa toda clase de felicidad y de gloria<sup>9</sup> en una tierra de nueva creación o en un reino del más allá, en el paraíso o en el cielo<sup>10</sup>. El Diablo, sus ángeles y los impíos serían arrojados a Gehena para sufrir el castigo eterno<sup>11</sup>.

Hallamos, pues, aquí un dualismo de índole temporal, espacial y ética. En el presente existía una pugna entre Dios y Satán. Dios se había, por así decirlo, retirado, dejando este mundo a Satán por un período pre-determinado<sup>12</sup>. Las potencias paganas del mundo representaban el poder transcendente hostil a Dios<sup>13</sup>. En un principio, Dios había delegado en las fuerzas angélicas el gobierno de los pueblos, como diputados suyos; pero los ángeles habían caído en el orgullo y en el pecado, gobernando injustamente<sup>14</sup> y poniéndose al servicio del mal<sup>15</sup>. Mas, cuando este período transcurriese, “en la plenitud de los tiempos”, Dios mismo asumiría el gobierno del reino, y la actual era maléfica tocaría a su fin.

Esta visión dualista de la vida y del mundo se desarrolló en el curso del primer período helenístico, indudablemente por in-

<sup>5</sup> Bousset, *Relig.* 2, pp. 381ss; Volz, *Eschatologie* 2, pp. 86ss, e índice, s.v. “Satan”; Moore, *Judaism*, índice I, s.v. “Satan”.

<sup>6</sup> 2 Cor 4,4; Jn 12,31; cf. 14,30; 16,11.

<sup>7</sup> Weber, *Jüd. Theol.* 2, pp. 350s; Bousset, *Relig.* 2, pp. 286s; Volz, *Eschatologie* 2, pp. 147ss, e índice, s.v. “Wehe”; Moore, *Judaism* II, pp. 361s.

<sup>8</sup> Bousset, *Relig.* 2, p. 288; Volz, *Eschatologie* 2, pp. 88, 309ss, 318.

<sup>9</sup> Volz, op. cit., pp. 359-406.

<sup>10</sup> Bousset, *Relig.* 2, pp. 324ss; Volz, *Eschatologie* 2, pp. 408ss.

<sup>11</sup> Bousset, *Relig.* 2, pp. 321, 328s; Volz, *Eschatologie* 2, pp. 320ss.

<sup>12</sup> Bousset, *Relig.* 2, pp. 279, 288ss; Volz, *Eschatologie* 2, pp. 135ss.

<sup>13</sup> Bousset, *Relig.* 2, pp. 250ss; Volz, *Eschatologie* 2, pp. 83ss.

<sup>14</sup> Cf. Sal 82.

<sup>15</sup> Cf. Bousset, *Relig.* 2, pp. 574s; Volz, *Eschatologie* 2, p. 170 e índice, s.v. “Engel, die gefallenen”.

flujo de la religión persa<sup>16</sup>, la cual desde un principio fue siempre firmemente dualista. Ahora bien, las ideas persas no ejercieron su influjo en su forma pura y sin mezcla, sino en la forma que adquirieron por impacto de la cultura, la filosofía y la mentalidad babilónicas, es decir, de la religión, la cosmología y la especulación sincretísticas "caldeas"<sup>17</sup>. En ellas, el dualismo se conjuga con una doctrina de las edades relativa a la destrucción del mundo y su renovación tras varios milenios, pasados los cuales las cosas volverían a su estado original y "las últimas cosas serían como las primeras"<sup>18</sup>. Como principio consciente, esta frase es fruto del influjo del dualismo y de la doctrina de las edades.

No obstante, cuando analizamos con mayor atención esta mentalidad dualista del judaísmo tardío, observamos que es fruto de una serie de tendencias propias de la primitiva esperanza futura judaica, la cual ya estaba dominada por la idea de un tiempo en el que Yavé pondría término a toda la injusticia, el pecado y la opresión reinantes por haber abusado los poderosos del mundo de la autoridad retributiva y punitiva que Yavé les había conferido, manteniendo al pueblo de Dios esclavizado y disperso. La visión, mitológicamente concebida, que el Deutero-Isaías y los últimos profetas presentaron del cambio de fortuna (*šûb šebûl*), fue interpretada por el judaísmo tardío (o, más bien, por algunos de sus círculos) a la luz del dualismo. Así, se elevó la concepción total del futuro al reino de lo trascendente y ultramundano, como representación de un orden de cosas y de una era totalmente diversos de los presentes<sup>19</sup>.

En su estructura religiosa, la escatología del judaísmo tardío revela, de hecho, una forma de dualismo más extensa que la de Persia, un dualismo que penetra más en la naturaleza del hombre y de la creación, como consecuencia de la más clara y penetrante percepción de la naturaleza del pecado que es característica de la

<sup>16</sup> Bousset, *Relig.* 2, pp. 571ss; Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*.

<sup>17</sup> Sobre el significado de este término, véase Jansen, *Die Henochgestalt*, pp. 13ss; cf. Schnabel, *Berosos*; Bousset, *Relig.* 2, pp. 548, 588; Reitzenstein-Schaeder, *Studien*, p. 127.

<sup>18</sup> Cf. *Bernabé* 6,13; véase arriba, pp. 156s.

<sup>19</sup> Messel (*Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*) ha intentado negar este carácter bilateral de la teología judaica tardía, considerando todos los elementos ultramundanos y míticos como "exageraciones" descriptivas de un estado de felicidad que sólo corresponde a este mundo. Mas no existen pruebas en apoyo de esto. La aproximación de Messel a la apocalíptica es demasiado intelectualista. No ha penetrado en la vida y el ambiente de este movimiento espiritual; cf. juicio crítico de Gunkel en *N.T.T.* 17, 1916, pp. 196ss.

religión revelada. La escatología persa plantea un conflicto entre el bien y el mal, en el cual el hombre puede tomar libremente partido y contribuir al resultado: la victoria de Dios sobre las fuerzas del mal que, por alguna razón inexplicable, han existido desde un principio. En la escatología de la Biblia y del judaísmo tardío hallamos una totalmente nueva creación de la humanidad y de la naturaleza, las cuales, a consecuencia de una caída y del pecado que las penetró, están en poder de las fuerzas del mal y serían destruidas de no intervenir Dios, con su milagro de la restauración, para llevar a cabo su designio primero con respecto a la creación, concebido desde el momento en que vio que todas las cosas eran "muy buenas"<sup>20</sup>. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que el dualismo que se desarrolla a partir de esta noción del Antiguo Testamento es unilateral en relación a la concepción bíblica total del mundo en cuanto creación de Dios y lugar donde se hará su voluntad y su reino se manifestará. En el judaísmo tardío existía una tendencia a considerar la creación, el mundo natural en cuanto tal, como algo maligno. Tal tendencia procede del ambiente sincretístico, ascético y gnóstico de donde el propio dualismo derivaba. Y su influjo es particularmente evidente en sectas judaicas como las de los esenios, los mandeos y otros "bautistas".

### 3. El influjo de la teología

La adición del dualismo persa a la esperanza de restauración futura del Antiguo Testamento transformó dicha esperanza en una escatología, una fe y una doctrina acerca de "las postrimerías", con un mínimo de énfasis en la "doctrina". Mas el desarrollo de la escatología se vio afectado por un importante factor que hemos de mencionar: el estudio teológico, exegético y especulativo basado en las antiguas sentencias y libros proféticos. Era en los círculos de los discípulos proféticos, preservadores de las tradiciones proféticas, donde se conservaba amorosamente la esperanza futura. La última fase de la profecía fue, en gran medida, una inspirada revisión, ampliación e interpretación de la profecía anterior. Era un conocimiento, o "sabiduría", espiritual<sup>21</sup>.

De este saber (combinado con elementos procedentes de toda clase de antiguos conocimientos orientales acerca de la cosmografía, la astrología, la angelología y la magia curativa) surgió, fi-

<sup>20</sup> Cf. Staerk, *Soter* II, p. 148 n. 1.

<sup>21</sup> Véase Mowinckel en *N.T.T.* 43, 1942, pp. 97s; *G.T.M.M.M.* III, pp. 27ss, 31.

nalmente, la apocalíptica <sup>22</sup>, la cual puede describirse como un conocimiento inspirado, o teología revelada, en cuyo centro se halla la escatología. Esta tradición profética, desde su perspectiva escatológica, debió leer los escritos de los antiguos profetas a la luz de la esperanza futura, interpretando, por ejemplo, las predicciones del libro de Isaiás acerca de Asiria como referidas a la última era antes de la restauración. Por influjo de la idea, contenida en la mitología de la entronización, referente a la culminación del infortunio que sobrevendría antes de la venida de Yavé <sup>23</sup>, surgió el dogma relativo al ataque final que todas las naciones paganas lanzarían contra Jerusalén y cómo Yavé las destruiría junto a las murallas de la ciudad. Este dogma mitológico ya aparece, en el Antiguo Testamento, en las profecías acerca de Gog y Magog, y en el Deutero-Zacarías <sup>24</sup>. Por influjo de las concepciones dualistas persas, la anterior idea evolucionó hacia el concepto de la gran tribulación universal que tendría lugar cuando todas las fuerzas de Satán, todas las potencias espirituales del mal que residen bajo los cielos, se reunieran para destruir al pueblo de Yavé.

Otro fruto característico de esta interpretación teológica de las palabras proféticas es la expresión "aquel día" <sup>25</sup>, con tanta frecuencia utilizada en nexos editoriales o interpolada en anteriores sentencias con el fin de modificarlas y hacerlas referirse al último, gran día escatológico.

Dado que el judaísmo tardío consideraba toda la revelación del Antiguo Testamento como una unidad <sup>26</sup> poseedora de una enseñanza consistente, y empleaba las profecías como predicciones de sucesos escatológicos, es lícito servirse de anteriores pasajes como pruebas para un análisis de la escatología del judaísmo tardío.

#### 4. Los novísimos

##### a. *Tendencia primitiva*

El influjo del dualismo resultó en un considerable fortalecimiento del elemento transcendental y ultramundano de la escatología. La salvación pasó a ser, en todavía mayor medida que antes, una portentosa intervención divina ajena a la historia, dis-

<sup>22</sup> Cf. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, pp. 186-93; *G.T.M.M.M.* III, pp. 29ss.

<sup>23</sup> Véase más arriba, pp. 153s.

<sup>24</sup> Esdieir, Zac 9-14; véase *G.T.M.M.M.*, III, pp. 755ss.

<sup>25</sup> Véase más abajo, pp. 291ss y n. 32.

<sup>26</sup> Cf. Moore, *Judaism* I, pp. 235ss; II, p. 327.

tinta de las fuerzas humanas “reales”, algo absolutamente diferente por su índole de todo lo vivido aquí. Se trata de la realización de todos los ideales y anhelos, y es muy superior a la más elevada idealización de todos los valores terrenales. Es “lo que el ojo no ha visto, ni la oreja oído, ni concebido el corazón del hombre”.

Mas jamás se olvidó que el punto de partida para la esperanza futura era la fe en la restauración de Israel como pueblo libre entre las demás naciones, en este mundo, en tierra de Canán. Así, pues, persistió en la escatología una tensión incesante, un abismo entre los elementos políticos, nacionales y mundanos, y los elementos transcendentales y universales, pertenecientes al más allá. Nos encontramos, pues, ante dos concepciones profundamente diferentes acerca del futuro, una de las cuales es más antigua y más auténticamente judaica que la otra. Es, por lo tanto, de necesidad práctica para un análisis histórico, exponerlas por separado, como Bousset lo ha sostenido con justicia en su *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Estas ideas nunca se ordenaron sistemáticamente, y cualquier intento de presentarlas en un orden determinado sólo nos daría una visión artificial de las mismas <sup>27</sup>.

<sup>27</sup> En la obra clásica de Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*)<sup>4</sup> I-III, que siempre mantendrá su valor como colección crítica del material de las fuentes) este punto no se reconoce aún claramente. El primero en constatarlo y en derivar sus consecuencias para una presentación escolar, fue Bousset (*Relig.*<sup>1</sup> 1903). Los estudiosos más recientes han seguido, con mayor o menor fidelidad, los pasos de Bousset; cf. Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>; Hollman, en su conocido esbozo *Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat?*; Gressmann en la tercera edición del libro de Bousset. La presentación unificada de las dos tendencias que hace Bonsirven es, pues, un paso atrás en el saber histórico (*Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* I-II). La oposición que ofrecen, menos sistemáticamente, Küppers y Riesenfeld (cf. nota adicional XIII) no proporciona pruebas convincentes y resulta inadecuada para refutar el planteamiento. Por otra parte, Lagrange (*Le messianisme chez les juifs*, y, aún más claramente en *Le judaïsme avant Jésus-Christ*) llega a la misma conclusión que Bousset, pero hace una distinción demasiado mecánica entre los grupos de material de las fuentes, y tiende demasiado a considerar los dos tipos de escatología como pertenecientes a dos períodos sucesivos. Esto armoniza con su imperfecta apreciación del problema histórico-religioso que subyace en la apocalíptica; y (pese a su excelente descripción de la índole de la misma en cuanto distinta de la profecía, en *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, pp. 72ss) se inclina demasiado a considerar la apocalíptica como una evolución puramente judaica de la profecía por influjo de la Ley, y como típica del judaísmo durante el último siglo antes de nuestra era. También propende demasiado a considerar el fariseísmo como un “renacimiento” del primitivo “mesianismo”, originado (*inter alia*) por una reacción contra la apocalíp-

En palabras de G. F. Moore: "Con el fin de mantener cierto orden, podemos distinguir entre la forma nacional de la expectación —una futura edad de oro para el pueblo judío—, y lo que, a falta de mejor palabra, podemos denominar la forma escatológica: la catástrofe final del mundo tal cual es y su substitución por un nuevo mundo, al que, por hallarse más allá de la experiencia humana de la naturaleza, podemos llamar sobrenatural. Mas es preciso no olvidar que, en la primera parte de nuestro período, ambas no se distinguen claramente una de otra, sino que se encuentran y combinan como los bordes superpuestos de dos nubes"<sup>28</sup>.

Pese a esta confusa carencia de sistema, con la superposición de ideas de diferentes clases, y entre todas las descripciones fantásticas, existe un factor común que es el aspecto esencial de la totalidad de la escatología y de toda escatología: la creencia en que la historia del mundo es, en su sentido más amplio, expresión de un propósito divino, de que Dios tiene un proyecto e interviendrá con el fin de llevarlo a buen término. Todo lo demás, todos los varios detalles fantásticos, se pueden considerar como elementos que "ayudaron a los hombres a dar un contorno de realidad a su fe mediante una presentación imaginativa"<sup>29</sup>, si bien no se inventaban tales descripciones deliberada y conscientemente para este fin, sino que se recibían como una tradición y se interpretaban a la luz de los acontecimientos de la época.

El influjo del dualismo ultramundano es menos efectivo en el período primitivo, durante el cual se asume, de un modo general, que la salvación, la restauración de Israel, tendrá lugar como suceso histórico perteneciente a este mundo, pese a poseer una índole milagrosa<sup>30</sup>. Aunque se represente "el día de Yavé"<sup>31</sup>, "aquel día"<sup>32</sup>, en términos tomados de la mitología de la natu-

tica; y no pone suficientemente de manifiesto que el fariseísmo es la continuación lógica de un tipo de religión y de un "mesianismo" que habían existido a lo largo de toda la historia del judaísmo, ya antes de la aparición de la apocalíptica y junto a ella.

<sup>28</sup> Moore, *Judaism* II, p. 323.

<sup>29</sup> Moore, *ibid*.

<sup>30</sup> Junto a lo que sigue, cf. el conciso y lúcido estudio de Hölscher en *Geschichte der Israelitischen und jüdischen Religion*, p. 154.

<sup>31</sup> Is 13,6ss; Ez 30,3; Jl 1,15; 2,1; 3,3s; 4,14; Abd 15; Zac 14,1.

<sup>32</sup> Is 2,20; 3,18; 4,2; 5,30; 7,18,20s,23; 10,20,27; 11,10s; 12,1,4; 17,4,7,9; 22,20,25; 23,15; 24,21; 25,9; 26,1; 27,1,2,12s; 28,5; Jer 4,9; 30,7s; 46,10; Am 8,9,13; 9,11; Abd 8; Miq 2,4; 5,9; Sof 1,9s; 3,11,16; Zac 9,16; 12,3,6,8s,11; 13,1s,4; 14,4,6,8,13,20. En muchos de estos pasajes, la fórmula es resultado secundario de la reinterpretación editorial y teológica de las palabras proféticas en términos escatológicos. Véase más arriba, pp. 289s y p. 161 n. 81.

raleza, relativa a la epifanía divina <sup>33</sup>, el elemento político y mundano es muy sobresaliente. Es verdad que con frecuencia se engloba a los enemigos en una unidad, el poderío pagano universal <sup>34</sup>, pero, conforme a la situación política, también es éste una entidad histórica y política concreta que abarca a todas las naciones paganas individuales en las cuales de hecho consistía el gran poderío. Cuando Yavé destruya a los adversarios <sup>35</sup>, también juzgará a los idólatras y a los impíos de la propia comunidad judía <sup>36</sup>. En esto, la idea está en cierta medida matizada por la doctrina dualista de la catástrofe, la cual estaba combinada con las primitivas ideas acerca de un ajuste de cuentas final con el poder mundial exterior a Jerusalén (el mito de la guerra con las naciones) <sup>37</sup>. El ajuste de cuentas a los paganos se convierte en una catástrofe que asola al mundo entero, excepto a Sión. Todos los que adoran a Yavé <sup>38</sup>, "el resto de Israel" <sup>39</sup>, los justos <sup>40</sup>, hallarán allí refugio y salvación. Entonces, Sión y el templo serán el trono de Yavé, y Éste reinará allí como rey <sup>41</sup>, en el monte del Señor <sup>42</sup>, donde solamente los santos, los elegidos, pueden vivir <sup>43</sup>.

<sup>33</sup> Descripciones de una teofanía: Gen 15,17; Jue 6,21; 13,20; Exodo 3,2ss; 13,21ss; 19,18ss; 24,10; 33,18-23; 1 Re 19,11ss. En batalla: Jue 5,4,20s; Ex 14,24; Jos 10,10s; Jue 4,14s; 7,22; 1 Sam 7,10; 14,15, 20,23; 2 Sam 5,20,24. En los profetas: Is 13; Jl 3,3s; 4,15; Am 8,9; Miq 1,2-4; Nah 1,2-10; Hab 3,3ss; Zac 14.

<sup>34</sup> Is 14,26; 26,21; 33,12; 34s,63,1ss; Jer 25,29ss; 46,10-12; Abd 15; Miq 5,14; Is 27,1; 24,21s; Dan 2; 7; 8; 9ss; Sal. de Salom. 17,24; Jub 23,23s; 24,28; 2 Esdras 4,23; 2 Bar 82,3ss; Sabid. de Salom. 16,19.

<sup>35</sup> Is 63,1-3; 1 Hen 92ss; 90,18; T. Dan 5; T. Asher 8. Véase Bousset, *Relig.* <sup>2</sup>, pp. 25ss.

<sup>36</sup> Is 28-31; 3,11; 4,4; 29,20; 33,14; Am 9,10; Sof 1,6; 3,11; Ez 14,1-11; 20,36-8; 14,17-22; Is 2,20; 17,8; 27,9; 30,22; 31,6s; 57,3ss, 13; 65,1-4,11ss; 66,3,17; Ez 36,25; 5,9-13; Zac 13,2-6; Is 3,18ss; 29,20; 33,10-14; Sof 3,11s; Ez 22.

<sup>37</sup> Véase arriba, pp. 153, 159.

<sup>38</sup> Is 14,32; Jl 3,5; 4,16; Abd 17; Sal. de Salom. 17; As. Moisés 10. Para el testimonio rabínico, véase Volz, *Eschatologie* <sup>2</sup>, pp. 342ss. También 2 Bar 2; 21,1; 29,2; 36-40; 1 Esdras 12ss.

<sup>39</sup> Is 4,3; 10,20-2; 11,11,16; 28,5; 37,31s; Jer 23,3; 31,7; Jl 3,5; Miq 2,12; 5,6s; 7,18; Sof 2,7,9; 3,12s; Zac 8,6,11s; 2 Esdras 6,25; 7,28; 9,8; 12,34; 13,24,26,48s; 2 Bar 29,4; 40,2; Sib IV, 384.

<sup>40</sup> Bab. Yebamot 47a; 2 Bar 14,13,19; 15,7; 48,50; 51,3,8; 66,7; 2 Esdras 7,17; 8,52; 2 Hen 65,8.

<sup>41</sup> Is 24,23; 52,7; Jer 3,17; 10,7-10; Abd 21; Miq 4,7; Sof 3,15; Zac 14,9,16s; 2 Bar 21,23,25; Tob 13,7; Sal. de Salom. 11,8; 17,30; 2 Esdras 7,42,87; 8,30; 1 Hen 25,3,7; 27,3; 47,3; 50,4. Cf. Volz, *Eschatologie* <sup>2</sup>, pp. 167s.

<sup>42</sup> Miq 4,1s; Zac 14,10; Ez 38,12; cf. Sal 48,3.

<sup>43</sup> Is 4,3; 29,23s; Jl 4,17; Zac 14,20s; cf. n. (40). Véase también 1 Hen 1,1; 5,7s; 25,5; Sal. de Salom. 3,9; 2 Bar 30,2; 75,5.



Los dispersos retornarán <sup>44</sup>; Israel y Judá volverán a estar unidos; el reino de David quedará restaurado e imperará sobre los pueblos vecinos <sup>45</sup>.

Los mitos acerca de la era primitiva también aportan su contribución, como es natural si tenemos en cuenta el nexo existente entre la escatología y la mitología de la entronización <sup>46</sup>. En Palestina, en Sión, el paraíso vuelve a ser creado junto con el río de la vida <sup>47</sup>. Allí se halla el centro del mundo, desde el cual Dios ejercerá su señorío sobre toda la tierra <sup>48</sup>. Todos los pueblos peregrinarán a él para adorar al único Dios verdadero <sup>49</sup>. Allí, la paz será eterna <sup>50</sup> bajo el mando del príncipe de la paz <sup>51</sup>. La naturaleza será dotada de abundante fertilidad <sup>52</sup>. No habrá más tristeza ni dolor. La alegría <sup>53</sup>, la luz <sup>54</sup> y la vida <sup>55</sup> prevalecerán, una vez que el cielo y la tierra hayan sido restaurados a su estado original <sup>56</sup>.

## 5. Los novísimos

### b. *La tendencia dualista y apocalíptica*

En el período helenístico y judaico-tardío, los elementos más modernos fueron afirmándose gradualmente. Este hecho estuvo

<sup>44</sup> Bousset, *Relig.* <sup>3</sup>, pp. 270s. Shemoneh Esreh 10; Targ. Jon., Jer 33,13; Targ Sal-Jon, Ex 40,10; Núm 24,7; Dt 30,4.

<sup>45</sup> Bab. Pesahim 118b; Abodah Zarah 3b.

<sup>46</sup> Véase más arriba, p. 177.

<sup>47</sup> Ez 47,1ss; Jl 4,18; Zac 14,8; cf. Sal 46,5; además, Ap 21,2,10; 3,12; Gál 4,26; Heb 12,22; Ap 22,1s.

<sup>48</sup> Zac 14,9; Is 59,19; Miq 4,3; cf. Sals 46,11; 47; 67,5. Véase también p. 292 n. 41.

<sup>49</sup> Is 45,14,23; 56,7; 60,3; 66,18s,23; Jer 3,17; Miq 4,2; Sof 3,10; Zac 8,20-3; 14,16-19; Is 26,6; cf. Sal 47,2.

<sup>50</sup> Zac 9,10; 14,11; 1 Hen 90,34; Lc 2,14; Targ. Jon., Is 11,6.

<sup>51</sup> 1 Hen 90,37; Targ. Jon., Is 11,6.

<sup>52</sup> Is 4,2; 30,23-5; 32,15,20; 35,1s,6s; Am 9,13; Jl 4,18; Ez 47; Ap 22,2; 1 Hen 10; 27,1; 2 Bar 29; T. Judá 25; Sib III, 581; V, 281; Sifre Lev 26,4s (110a); Sifre Dt 11,14 (90a); 32,12 (135a); Ap Elías 6,11s; Bab. Shabbat 30b; Ketubot 11b; Sib. III, 620ss, 659s, 744ss.

<sup>53</sup> Is 12,4-6; 35,5s; 65,18; Jer 31,10-14; 33,9; Is 25,8.

<sup>54</sup> Is 9,1; 30,26; 62,1; 60,19s; 26,19; Zac 14,7; Dan 2,22; 2 Bar 54,13; 1 Hen 14; 58,5s; 72; 91,16; 2 Hen 20; 31,2; T. Leví 18; Sib II, 35s; Bab Hagigah 12a; Tob 13,11. Para "luz" como metáfora de salvación, véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 365; en cuanto al esclarecimiento moral, op. cit., p. 366.

<sup>55</sup> Is 65,20,22; 26,19; 25,8; Dan 12,2; 2 Hen 42,6; T. Asher 6; 1 Hen 37,4; 42,2,5,10; 58,3; 4 Mac 15,3; T. Asher 5; Sal. de Salom. 3,12; 2 Bar 57,2; 85,10; 2 Esdras 7,48; Bab. Berakot 61b; Bab.Yom Tob. 15b.

<sup>56</sup> Is 65,17; 66,22; Bernabé 6,13; véase también Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 359ss, e índice, s.v. "Urzeit und Endzeit".

relacionado con la evolución hacia el individualismo y el universalismo que sufrió la religión de este período. Siempre existió, desde la época de los profetas, una tensión entre el concepto nacionalista de la religión y de la salvación, y el concepto universalista de Dios. Pero, ahora, el judaísmo era tanto una comunidad religiosa como una nación. A consecuencia de la dispersión y de la acción misionera, tenía congregaciones en todos los países. Y, cuando llegó a darse la mayor importancia al cumplimiento de la Ley, creándose así una distinción incluso entre los que eran judíos de nacimiento, los elementos universalistas de la doctrina de Dios adquirieron mayor relieve y matizaron las concepciones de restauración y de salvación. La devoción a la Ley, la diáspora y las nuevas condiciones sociales fueron acompañadas por una mayor tendencia al individualismo. Eran la decisión personal y el comportamiento en la vida los que determinaban el que el hombre fuera un verdadero judío, o bien un renegado, no mejor que un gentil. La piedad individualista no podía ya contentarse con la clase de salvación que entrañaba la restauración del pueblo en algún momento del futuro. Exigía una salvación para el alma individual, correspondiente al partido tomado por el individuo <sup>57</sup>.

Estas nuevas necesidades fueron satisfechas por los influjos de la escatología persa que están representados en la literatura apocalíptica. Así nació una nueva escatología dualista, cósmica, universalista, transcendental e individualista.

Sin embargo, ambas nociones, la vieja y la nueva, no aparecen en ninguna parte de la literatura como dos sistemas distintos, y sin duda jamás existieron como tales en las mentes de los individuos. Siempre se hallan entremezcladas en una combinación perfectamente asistemática, de tal modo que unas veces se destaca mayormente el primer aspecto, y otras el segundo <sup>58</sup>. A veces, también hallamos concepciones cuya intención es modificar las contradicciones y producir cierta unidad <sup>59</sup>. La idea fundamental es la de los dos eones u órdenes del mundo <sup>60</sup>. El eón actual es malo, transitorio, está destinado a acabar <sup>61</sup> en un momento de-

<sup>57</sup> Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 333ss.

<sup>58</sup> Cf. Moore, *Judaism* II, p. 323; y más arriba, p. 289.

<sup>59</sup> Véase más abajo sobre el milenio, p. 301.

<sup>60</sup> Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 277s; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 64ss; Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* I, pp. 310ss. Véase asimismo 2 Esdras 7,50; 4,2,27; 6,9; 7,12,47,112s; 8,1s,52; 2 Bar 83,8; Ef 1,21.

<sup>61</sup> 2 Hen 66,6; Rom 12,2; 1 Cor 1,20; 2,6,8; 3,18; 2 Cor 4,4; 2 Esdras 4,5,11,26s,36s; 5,50ss; 6,20; 7,12s,31; 11,44; 2 Bar 44,9,12; 54,21; As. Moisés 1,18; 12,4.

terminado que los "sabios" pueden calcular <sup>62</sup>. El eón venidero es eterno <sup>63</sup>, de índole transcendental, y traerá vida, luz, bienaventuranza, alegría y paz <sup>64</sup>. He ahí, pues, una solución al problema del sufrimiento que tantas dificultades había planteado con respecto a la primitiva concepción judaica acerca de una distribución justa de recompensa y castigo en esta vida. El eón actual está propiamente poseído por el mal; el eón eterno enderezará la balanza <sup>65</sup>. Con frecuencia se considera a los adversarios y opresores de los judíos (el poderío político mundial) como la manifestación de un poder mítico y cósmico enemigo de Dios. Sea cual fuere el significado que Gog y Magog tuvieran para Ezequiel, estos lejanos pueblos pasan a denotar el poderío mundial, cósmico y hostil en cuanto tal <sup>66</sup>.

Hacia el final del actual eón, el pecado, la perversidad y la desgracia culminarán. Las fuerzas de la naturaleza decaerán. Habrá malas estaciones y pobres cosechas. Acaecerán aciagos sucesos de todo tipo ("señales en el sol y en la luna") <sup>67</sup>. Habrá rebeliones y guerras, los hombres todos lucharán entre sí <sup>68</sup>. Tales son los horrores de la era mesiánica <sup>69</sup>, presagio de la última resistencia desesperada contra Dios <sup>70</sup> por parte de Satán <sup>71</sup>, su ejército <sup>72</sup> y las fuerzas maléficas mundiales <sup>73</sup>, la cual tendrá lugar

<sup>62</sup> Dan 2; 7,1ss; 9,22ss; 1 Hen 10,12; 89; 90,17; 91,15; 93,3; 2 Esdras 4,5; 14,11; 2 Bar 27; 53ss. Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 283ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 141ss.

<sup>63</sup> 2 Hen 58,5; 61,2; 65,7-10; 66,6s; 51,8; 2 Cor 4,18; 2 Bar 44,11.

<sup>64</sup> Véanse las referencias a las fuentes judaicas tardías en p. 293 nn. 53, 54 y 55; asimismo Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 359ss.

<sup>65</sup> Véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 127ss, y referencias.

<sup>66</sup> Véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 150.

<sup>67</sup> 2 Esdras 5,4-6,8,50-5; 6,16,21s,24; 2 Bar 27; 32,1; 1 Hen 8,2; 99,5; 100,11; Jub 23,18,25; Sib. II, 154s,164s; III, 538s,633,795-806; Josefo, *B.J.* VI, 285ss; Ap. Abr. 29s; Ap 6,12ss; 11,6; 2 Mac 5,2s. Cf. Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 287; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 155s.

<sup>68</sup> 1 Hen 99,4,8; 110,2; 2 Esdras 5,1-5, 9; 6,24; 9,3; 2 Bar 25,3; 48, 32s,35; 70,2s,5s; Jub 23,19; Sib. III, 633ss; Dan 12,1; Mc 13,8. Véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 153ss.

<sup>69</sup> Mt 24,8. Véase Weber, *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>, pp. 350s; Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 286s; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 147; Strack-Billerbeck I, p. 950; IV, pp. 974ss; Moore, *Judaism* II, p. 361. Los rabinos utilizan la forma singular: "el dolor del Mesías"; véase Moore, *ibid.*, n. 2.

<sup>70</sup> Dan 12,1; 1 Hen 90,16-18; 2 Esdras 13; T. Jos. 19; Sib III, 663ss; Ap 12,7-9; 13,17; 19,19. Véase el relato anejo en Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 147-63.

<sup>71</sup> Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 289ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 86.

<sup>72</sup> Los ángeles caídos y sus descendientes: 1 Hen 10,9,12s; 14,6; 15,8; 16,1-4; 21,10; 41,9; 54,5s; 64; 68; 88; 90,21-4; idéntico a las fuerzas siderales: 1 Hen 21,1-6; Is 24,21-3. Cf. Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 288s; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, índice, s.v. "Engel, die gefallenen".

<sup>73</sup> Dan 7,25; 8,13s; 9,26; 11,41ss; Sal. de Salom. 17,15ss; As. Moi-

cuando Dios venga a poner fin al nefasto orden de cosas <sup>74</sup>. La antigua idea, derivada de la experiencia cáltica, acerca del retorno de las fuerzas del caos y de su furor ante la nueva creación, cuando Yavé se manifestara en el Año Nuevo, ha sido llevada al extremo de hacerla absoluta, abarcando con ella el fundamento mismo de toda existencia. En los tiempos postreros, este eón maligno mostrará su verdadera naturaleza satánica en un combate a vida o muerte contra Dios y los piadosos.

También era general la creencia de que, en estos últimos tiempos, el poder satánico se presentaría en la forma humana de un "Anticristo" <sup>75</sup>. Originariamente se le concebía como un hombre, el último oponente poderoso de Dios sobre la tierra, un rey impío y tiránico, o bien un falso profeta que descarriaría a los hombres con sus milagros. Pero paulatinamente llegó a considerársele como un ser sobrenatural, una manifestación del propio Satán <sup>76</sup>. Asimismo, era posible identificar al Anticristo con algún personaje histórico, al igual que sucedió con el Mesías (véase más abajo). Los primeros cristianos tomaron a Nerón y a Domiciano por el Anticristo, y es probable que se representara al gran antagonista de la secta de Damasco, el "hombre falso", el "hombre despreciable", a pesar de ser un personaje histórico, en términos del Anticristo.

Paulatinamente se fue concibiendo al fin, cada vez más, como un "juicio", no en el antiguo sentido judaico de acto poderoso, victoria sobre los enemigos de Dios y destrucción de los mismos <sup>77</sup>, sino en la acepción forense de proceso judicial <sup>78</sup>, en el cual Dios mismo, "el Anciano de Días", juzgará a los hombres, a los ángeles y a los demonios, y, por último, sentenciará al propio Sa-

sés 8s; 1 Hen 56,5; 90,17; Ez 38s; 1 Hen 56; 90,16; 2 Esdras 13; T. Jos. 19; Sib. III, 663ss. Acerca del rey Gog y Magog, véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 150.

<sup>74</sup> 1 Hen 56,7; 90,18s,94ss; Sib. III, 670ss; Ap. Elías 7,1ss; T. Asher 7; T. Dan 5; As. Moisés 10; Bab. Sanedrín 95b. Véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 151s,94.

<sup>75</sup> 2 Tes 2,3; Justino, *Diálogo con Trifo*, 110,32; Sib. III, 63ss. Véase Bousset, *Der Antichrist; Relig.*<sup>2</sup>, pp. 291ss, 589s.

<sup>76</sup> Véase Bousset, *Der Antichrist; Relig.*<sup>2</sup>, pp. 291ss; Preisker, art. "Antichrist" en *R.G.G.*<sup>2</sup> I, pp. 375s; Volz, *Eschatologie*, p. 282.

<sup>77</sup> Véase p. 272 n. 10; cf. Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 94.

<sup>78</sup> 1 Hen 10,6-12; 22,4,11; 25,4; 54,6; 60,6; 84,4; 91,7,15; 98,10; 99,15; 100,4; Jub 5,10; 83,11; 36,10; T. Leví 3; 4; As. Moisés 1,18; 2 Hen 7,1; 40,12; 44,5; 48,9; 50,4; 58,6; 65,6; 66,7; 2 Esdras 7,70,73,87; 2 Bar 5,2; 20,4; 57,2; 59,8; 83,7; 85,12ss; Vida de Adán 10; 12; 26; 37; 93; Sib. III, 55; Sab. de Salom. 3,13,17; 4,6; 6,5s. Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 294ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 272 309.

tán <sup>79</sup>. Las sentencias corresponderán a los actos de los hombres que están escritos en los libros del cielo.

Tanto los vivos como los muertos habrán de presentarse a juicio. Los muertos resucitarán para ser juzgados. Esta idea, que no empieza a alborear sino en las últimas partes del Antiguo Testamento <sup>80</sup>, es característica del judaísmo tardío <sup>81</sup>; mas el hecho de que los saduceos la rechazaran demuestra cuán nueva era, y cuán ajena al judaísmo primitivo. La primitiva idea judaica acerca de la resurrección, según la vemos en Daniel, era de que “muchos”, es decir, los más justos y los peores pecadores, resucitarían, respectivamente, a una vida eterna y a una perpetua vergüenza. Observamos aquí la raíz religiosa del concepto, cuyo catalizador fue el influjo extranjero, persa. El aspecto predominante del judaísmo temprano es la resurrección de los justos para tomar parte en la felicidad del tiempo del fin. Pero, en tiempos de Jesús, era común la creencia en una resurrección general, la cual se consideraba como la marca distintiva entre creyentes y no creyentes. Es Dios quien resucita a los muertos. La idea de resurrección revela claramente las tendencias universalistas y éticas que reinaban en la escatología del judaísmo tardío.

Tras la resurrección y el juicio, los piadosos emprenderán una vida eterna <sup>82</sup>. Para describirla, se han utilizado sobre todo términos y metáforas tomados de una idealización de la vida eterna. Mas las expresiones empleadas revelan el desmañado intento de formular con palabras algo “totalmente distinto”, algo esencialmente diferente de la vida de este eón <sup>83</sup>. Es simplemente “Vida” <sup>84</sup>,

<sup>79</sup> Dan 7,9-12; 1 Hen 1, 3-9; 90,20-9; 91,15s; Jub 5,13; 2 Esdras 7,33s; 2 Bar 30; 49-51; T. Leví 4; Sal. de Salom. 15; As. Moisés 10; 12,13; Sib. III, 73,689-92; IV, 40ss,183s; 2 Hen 39,8; 46,3; 65; Ap 20,11-15.

<sup>80</sup> Is 25,8; 26,19-21; Dan 12,2,13.

<sup>81</sup> 1 Hen 92,3; 100,5; 51,1-3; 38,1,6; 45,1-3; 61,5; 2 Esdras 5,42; 7,32s, 78-101; 2 Bar 50,2; 51,1ss; 52,3; 85,12ss; Sib. IV, 180s; T. Sim. 6; T. Leví 18; T. Jud. 25; T. Zab. 10; T. Dan 5; T. Benj. 10; 2 Mac 6,26; 7,9,14,36; 12,43s; 14,46. Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 308ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 229ss; Moore, *Judaism* II, pp. 292ss, e índice, s. v. “Resurrection”. El intento de Riesenfeld de derivar la creencia en la resurrección de las supuestas concepciones cúlitas de la “resurrección” del dios y del rey no ha tenido éxito; véase Birkeland en *St.Th.* III, 1, 1949/50, pp. 60ss.

<sup>82</sup> Dan 12,2; Sal. de Salom. 3,12; 9,5; 13,11; 14,10; 15,13; 1 Hen 37,4; 40,9; 58,3; 2 Hen 65,10; 2 Mac 7,9,14,36; cf. 2 Hen 50,2; 66,6; 2 Esdras 14,36; 2 Bar 14,13; 51,3; Sab. de Salom. 5, 15, etc. Véase Dalman, *Words of Jesus*, pp. 156ss; Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 316ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 362ss,407.

<sup>83</sup> Cf. Crítica de Gunkel de *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*, de Messel, en *N.T.T.* 17, 1916, pp. 196ss.

<sup>84</sup> 1 Hen 98,10,14; Sal. de Salom. 9,5; 14,3,10; 15,13; 2 Esdras

lo que a veces se destaca explícitamente. "Luz" y "Vida" pasan a ser paralelos y sinónimos<sup>85</sup>. Nos encontramos con la idea ético-religiosa de vivir eternamente junto a Dios, en su reino, donde todo pecado e injusticia han sido eliminados<sup>86</sup>. Se sentencia a los malvados a una perdición eterna e irrevocable<sup>87</sup>. El lugar de castigo, Gehena (Gehinnom), originariamente el nombre de un valle cercano a Jerusalén<sup>88</sup>, se convierte en un lugar cósmico de tortura<sup>89</sup>.

Tras la resurrección y el juicio, aparece el nuevo mundo. Esto no solamente quiere decir la nueva "era" (eón), sino la creación real de un nuevo cielo y una nueva tierra<sup>90</sup>. El judaísmo tardío entendió esto de un modo puramente literal, según podemos verlo en las referencias a una destrucción del mundo por el fuego, inmediatamente anterior a la nueva creación o "renacimiento" (del mundo)<sup>91</sup>. Paralelamente a esta idea (probablemente persa de origen) de una conflagración mundial<sup>92</sup>, hallamos la de un nuevo diluvio<sup>93</sup>, del cual sólo los justos saldrán salvos. No está claro cómo se han de conjugar lógicamente estas ideas con la del juicio y el lugar de castigo. Mas era creencia general que los justos vivirían la vida eterna en la nueva tierra, bajo el nuevo cielo.

7,21,67,129,137s; 8,6; 14,2; 2 Bar 41,11; 49,2; 51,11; 76,5; 85,15; 2 Hen 42,6; 4 Mac 17,18; Sifre Dt 6,5 (73b). Véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 341s,362.

<sup>85</sup> 1 Hen 5,7; 38,4; 58,3; Sal. de Salom. 3,12; 2 Bar 8,50; 2 Hen 42,10; cf. Dan 12,3; Sab. de Salom. 3,7; 1 Hen 108,11-14; 2 Hen 66,7; 2 Esdras 7,97,125; 2 Bar 51, 1ss. Véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 365s; Aalen, *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, pp. 181,254,276,311,313.

<sup>86</sup> Véase más abajo, p. 300.

<sup>87</sup> Dan 12,2; 1 Hen 91,15; 103,8; 10,6,12s; 90,24s; 2 Hen 9s; 2 Bar 4,12; 51,5; 78,6; 83,8, 10-21; 85,13; 2 Esdras 7,36,75,84; 8,59. Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 319ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 325.

<sup>88</sup> 2 Re 23,10; Jer 7,31s; 19,2,6; 32,35 (sacrificio de Molec); cf. Jl 4,1,12.14 (véase Mowinkel en *G.T.M.M.M.* III, ad loc.), e Is 66,25s.

<sup>89</sup> 1 Hen 27,2s; 53s; 56,3. Véase más abajo, p. 301.

<sup>90</sup> Is 65,17; 66,22; 1 Hen 91,16s; 72,1; Jub 1,29; 50,5; 2 Hen 65,7; 2 Esdras 7,75; 2 Bar 31, 5; 32,6; 44,12; 57,2. Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 321ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 338s.

<sup>91</sup> Mt 19,28. Esta concepción corresponde, por sus orígenes, a la escatología cósmica, si bien luego se aplicó a la escatología individual y a la conversión ético-religiosa. Véase Preuschen-Bauer, *W.B.N.T.*<sup>4</sup>, s.v., con referencias a la literatura.

<sup>92</sup> Sib. IV, 172; V, 155ss, 206ss, 247s, 344s, 447s, 512ss; As. Moisés 10,6; Ap 21,1. Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 321; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 335.

<sup>93</sup> Cf. Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 321s; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 336, e índice, s.v. "Sintflut". La idea de Henoc como salvador del nuevo diluvio parece yacer tras 1 Henoc, donde éste aparece como vaticinador del primer diluvio; véase Jansen, *Die Henochgestalt*.

Por otra parte, las fronteras entre la tierra y el cielo parecen desaparecer. Por la manera en que se concibe la nueva vida del nuevo eón, vemos que dos tendencias se encuentran y forcejean, incluso en la nueva escatología de índole transcendental. La nueva vida no es, como lo sería en el pensamiento griego o gnóstico, una vida puramente espiritual en contraposición a la vida física del cuerpo. Es más bien un perfeccionamiento de la existencia física, corporal, en esta tierra, una restauración de la perfección existente en el momento de la creación, una transfiguración de la vida corporal, y no la abolición de la misma. El dualismo judío es, como el de los griegos, moral, espiritual e intelectual, y no, como el de los gnósticos, un dualismo de materia, por un lado, y, por otro, un espíritu que es puro y abstracto, es decir, vacío, y, por lo tanto, carente de significado. Así, pues, el nuevo eón significa la existencia en un mundo nuevamente creado, en el que todo lo malo e imperfecto ha sido destruido, y que ha tornado a ser, espiritual y moralmente, lo que era inmediatamente después de la creación, cuando Dios vio que todo era "muy bueno", antes de que el pecado invadiera y corrompiera la creación divina<sup>94</sup>. Esta concepción pone de manifiesto el antiguo realismo israelita, con su sana oposición a todo lo puramente espiritual. Lo transcendental y supraterrrestre nunca deviene lo meramente espiritual, abstracto, invisible, intangible y vacío. Lo "totalmente distinto" de la religión bíblica jamás se convierte en aquello que sólo se puede expresar mediante negaciones. Allá donde, como en 2 Henoc, hallamos una tendencia hacia lo incorpóreo, los influjos griego y gnóstico están patentes.

Es este concepto de un perfeccionamiento de la creación gracias a la restauración del primitivo estado de cosas lo que se expresa en la idea del paraíso como morada de los piadosos<sup>95</sup>. Las viejas nociones israelitas de un jardín primitivo y divino, situado en la cima de un monte divinal, revivieron por influjo de nuevas concepciones de origen babilónico y persa. El paraíso se halla en el sumo confín del cielo, en el Norte. Pero a veces se le cree situado en el mismo cielo, concepto que borra el límite entre el nuevo cielo y la nueva tierra. La idea del paraíso afectó igualmente a la escatología nacional hebrea. Al fin de los tiempos, vuelven las condiciones del paraíso: Sión, o toda la Tierra Santa, se trans-

<sup>94</sup> Tanto Otto (*The Kingdom of God and the Son of Man*, pp. 197ss) como Staerk (*Soter II*, pp. 458, 461s) han puesto de relieve este rasgo de la escatología del judaísmo tardío.

<sup>95</sup> 1 Hen 61,12; 70,3s; 2 Esdras 6,26; 7,28,36ss; 13,52,14,9,49; 2 Hen 8s, etc. Véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 413ss; Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 324ss.

forma en un paraíso. La nueva Jerusalén es una ciudad celestial que desciende a la tierra, radiante de fabuloso esplendor.

Paralelamente, y entremezcladas con estas ideas acerca de una transfiguración del mundo físico creado (una "escatología corpórea"), hallamos asimismo concepciones relativas a un paraíso puramente celeste y a un estado de bienaventuranza para las almas de los muertos que comienzan inmediatamente después de la muerte, "en las moradas de los justos, los santos, los elegidos" en el cielo, según lo expone el Apocalipsis de Henoc. Tales moradas ya existen. Esta escatología puramente "celestial" (Otto) o "animatista" (Staerk) se manifiesta ocasionalmente en el Apocalipsis de Henoc y en otros escritos, pero no es predominante<sup>96</sup>. Es, indiscutiblemente, fruto de influencias persas<sup>97</sup>.

Hemos visto que en la idea realista, terrenal y ético-religiosa de la salvación existe un proceso de espiritualización. Con ello concuerda el hecho de que llegara a entenderse la bienaventuranza, el verdadero estado de salvación, como una confraternidad con Dios, cuando Dios "habite entre su pueblo", la congregación de los salvados. Tales ideas aparecen expresadas en términos sensitivos cuando se dice que los bienaventurados serán "como los ángeles del cielo", estarán vestidos de la naturaleza de la luz, serán como las estrellas, etc.<sup>98</sup>.

Existían diversas opiniones acerca de la suerte y ubicación de los condenados<sup>99</sup>. Se nos habla a veces de destrucción eterna<sup>100</sup>; otras, de perpetua tortura en el Hades, el reino de los muertos, en las tinieblas exteriores donde hay llanto y rechinar de dientes a causa del frío sempiterno<sup>101</sup>. También se nos cita a Gehena<sup>102</sup>, el fuego eterno<sup>103</sup>, que se distingue con bastante cla-

<sup>96</sup> Cf. Staerk, *Soter* II, pp. 462ss.

<sup>97</sup> Op. cit., p. 464. De acuerdo con Otto, Staerk observa que ambas tendencias (la escatología "corpórea" y "animatista") también se hallan en la doctrina persa, una junto a otra o mezcladas. Ello demuestra que estas concepciones proceden de dos fuentes diferentes.

<sup>98</sup> Véase también Volz, *Eschatologie* 2, pp. 394-401, con referencias a las fuentes; y Bousset, *Relig.* 2, p. 321.

<sup>99</sup> Bousset, *Relig.* 2, pp. 309-21.

<sup>100</sup> 1 Hen 94,1,6s,10; 95,6; 96,6,8; 97,1; 98,10,14; 99,1,11; Sal. de Salom. 3,11; 13,11; 14,9; 15,10ss; 2 Esdras 8,38; 7,48,61; 2 Bar 30,5; 2 Mac 7,14,16.

<sup>101</sup> 1 Hen 46,5; 63,6; 108,14; 103,8; 92,5; Jub 7,29; Sal. de Salom. 14,9; 15,10; Mt 8,12; 13,42; 24,51.

<sup>102</sup> Is 66,24; 1 Hen 27; 90,26s; 2 Esdras 7,36. Véase Bousset, *Relig.* 2, p. 329; Volz, *Eschatologie* 2, pp. 328, 332, 413.

<sup>103</sup> 1 Hen 10,6,12s; 90,24-6,100,9; 108,4-6; 2 Esdras 7,36s; 2 Bar 44,15; 48,43; 59,2; 58,13, etc.; Mt 5,22; Mc 9,43,45,47s; Mt 18,28; 25,41; Jds 7; Ap 19,20; 20,10,14s; 21,8, etc.



ridad del Hades y se halla situado en el valle de Hinnom, junto a Jerusalén, donde tiernas criaturas habían sido sacrificadas <sup>104</sup>. Mas cabe asimismo concebir a Gehena en términos cósmicos, como un lugar que corresponde al puro más allá y que siempre ha existido. Se evidencia aquí la fusión de ideas persas con la doctrina judía acerca del valle de Hinnom o de Josafat, donde las potencias paganas serán destruidas <sup>105</sup> y los apóstatas condenados a torturas sin fin.

Por último, otro aspecto notable que observamos es el frecuente esfuerzo llevado a cabo por reconciliar la escatología nacionalista y mundana con la universalista, individualista y transmundana, mediante la idea del milenio <sup>106</sup>. Tras un juicio preliminar, se establecerá en la tierra un reino mesiánico judío que durará mil años bajo la égida del rey mesiánico. También transcurren otros períodos, como uno de cuatrocientos años. Después sobrevendrá el juicio general, la destrucción del mundo, en la cual el Mesías mismo perecerá <sup>107</sup>, volviendo todas las cosas al "silencio" primitivo, o sea, al caos. Luego vendrá la nueva creación, el cielo y la tierra nuevos, la resurrección y el nuevo estado de bienaventuranza. Tal es la concepción que hallamos en el Apocalipsis de Ezra.

Estos esfuerzos por conciliar los elementos conflictivos de la escatología son también característicos de la ortodoxia rabínica del período cristiano primitivo <sup>108</sup>. También esta ortodoxia se basa en el dualismo, si bien es una forma del mismo más moderada que la de la apocalíptica. Y su escatología, aunque muy asistemática y con notables variaciones de detalle, está edificada en torno a la idea de este eón y del venidero <sup>109</sup>. La noción predominante hace, pues, distinción entre "los días del Mesías" y "el eón venidero", situando el primer período entre los dos eones <sup>110</sup>. La mayor parte de la escatología tradicional, mundana, nacional y política se incluye en "la era mesiánica" <sup>111</sup>. Al referirse a esto, los rabinos se muestran, con frecuencia, reservados. La gran catástrofe que acabó en el 70 d. C. con la destrucción de Jerusalén y del templo, y cuya consecuencia fue la dispersión de los

<sup>104</sup> Véase arriba, p. 298 y las referencias en n. 89.

<sup>105</sup> Véase arriba, p. 161.

<sup>106</sup> Bousset, *Relig.* <sup>2</sup>, pp. 330ss; Volz, *Eschatologie* <sup>2</sup>, pp. 71ss, 227, 273.

<sup>107</sup> Véase más arriba, pp. 182ss, y más abajo, pp. 311s.

<sup>108</sup> Para lo que sigue, véase Moore, *Judaism* II, pp. 323-95.

<sup>109</sup> Moore, *Judaism* II, p. 378; también índice I, s.v. "World to Come".

<sup>110</sup> Moore, *Judaism* II, p. 378; cf. p. 323.

<sup>111</sup> Moore, *Judaism* II, pp. 345s.

judíos, empañó su entusiasmo y les enseñó que el período de espera podía, tal vez, prolongarse mucho. Los intentos de calcular el tiempo por parte de los apocalípticos cayeron en el descrédito <sup>112</sup>. La penitencia, la conversión y la estricta obediencia a la Ley no eran las exigencias supremas <sup>113</sup>. El Mesías vendría en el momento fijado por Dios, y, entonces, Dios pondría fin a la dominación de los paganos. Las descripciones de la gloria de la era de la restauración son infrecuentes y, en su mayor parte, restringidas. Mayormente aparecen en las exégesis de pasajes individuales de las Escrituras, arbitrarias, forzadas, anti-históricas y quisquillosas, como todas las exégesis rabínicas, pero que a veces contienen descripciones y ampliificaciones legendarias del texto (midrash), y se caracterizan por una mezcla de árido racionalismo y míticas concepciones que, con frecuencia, estaba lejos de ser poética.

Después de los afanes de la era mesiánica y antes de ser restaurada la nación, Dios acabará con todos los pecadores de Israel <sup>114</sup>. Esto se puede considerar como un juicio, en el cual tanto el Mesías como su precursor Elías <sup>115</sup> desempeñan a veces un papel <sup>116</sup>. En el Israel restaurado abundarán la gloria, la alegría y bendiciones temporales de todo tipo <sup>117</sup>. Los rabinos también escriben, imaginativamente, acerca del gran banquete que Dios ofrecerá a sus devotos con la carne de los dos monstruos primitivos, Leviatán y Behemoth <sup>118</sup>. Los judíos dispersos volverán desde todas las tierras <sup>119</sup>; pero, en lo referente a las diez tribus, las opiniones difieren <sup>120</sup>. El día de la libertad habrá llegado. Israel obtendrá la independencia bajo un rey bueno y sabio del antiguo linaje real, y gozará de todas las bendiciones divinas. Las naciones paganas serán sometidas o se convertirán al judaísmo, y nunca más serán una amenaza para el pueblo de Dios <sup>121</sup>.

<sup>112</sup> Moore, *Judaism* II, pp. 352s. El interés mostrado por posteriores rabinos acerca de estos cálculos es prueba de que no estaban totalmente desacreditados. Véase Silver, *A History of Messianic Speculations in Israel from the First to the Seventeenth Centuries*.

<sup>113</sup> Moore, *Judaism* II, pp. 350ss.

<sup>114</sup> Op. cit., p. 362.

<sup>115</sup> Véase más abajo, pp. 325s, y op. cit., pp. 357s.

<sup>116</sup> Op. cit., p. 363.

<sup>117</sup> Op. cit., pp. 365s.

<sup>118</sup> Op. cit., pp. 363ss.

<sup>119</sup> Op. cit., pp. 366ss.

<sup>120</sup> Op. cit., pp. 368s.

<sup>121</sup> Op. cit., p. 371.

Mas, junto a lo dicho, también se manifiesta el aspecto religioso. Todos los pueblos adorarán entonces al Dios verdadero <sup>122</sup>. El reino de los cielos (es decir, de Dios), *malkût šāmayim*, habrá llegado, y el nombre de Dios será reverenciado en toda la tierra. Moore lo describe, en términos modernos, como “la universalidad de la verdadera religión, no solamente profesada por todos los hombres, sino realizada, en sus vidas, en todas sus relaciones con Dios y con los demás hombres” <sup>123</sup>.

El nuevo eón llegará, pues, en la plenitud de los tiempos <sup>124</sup>. Por el modo en que el hecho se concibe, el individualismo del judaísmo tardío se manifiesta claramente. Es del individuo de quien se trata. Cada cual será absuelto o condenado conforme a lo que haya hecho como individuo <sup>125</sup>. Los muertos resucitarán para ser juzgados <sup>126</sup>. Los paganos <sup>127</sup> y los pecadores serán condenados; pero algunos sostenían que, al final, todos los israelitas se salvarían <sup>128</sup>. Otros eruditos hacían distinción entre una etapa intermediaria y el juicio final. Inmediatamente después de su muerte, los piadosos van a la “tesorería”, estando su vida “atada en el haz de los vivos” <sup>129</sup> en el cielo <sup>130</sup>, o en el jardín del Edén <sup>131</sup>. Los malvados van a Gehena, lugar maligno e infeliz <sup>132</sup>. Por fin, llega la resurrección, donde el alma y el cuerpo se reúnen <sup>133</sup>; y, entonces, se hace la discriminación final entre los justos y los injustos. Los condenados padecerán por toda la eternidad en el fuego de Gehena, o serán destruidos tras un corto período de castigo transcurrido allá. Los devotos accederán a la gloria celestial, que a veces también recibe el nombre de jardín del Edén (paraíso). La descripción del más allá es escasa. Del conjunto de los bienaventurados, se dice: “El mundo futuro no

<sup>122</sup> Op. cit., *ibid.*

<sup>123</sup> Moore, *Judaism* II, p. 372.

<sup>124</sup> Op. cit., p. 378.

<sup>125</sup> Op. cit., p. 377; cf. Sjöberg, *Gott und die Sünder*, pp. 105ss.

<sup>126</sup> Moore, *Judaism* II, pp. 378ss.

<sup>127</sup> No todos los rabinos pensaban que los paganos resucitarían de entre los muertos. Op. cit., pp. 385ss.

<sup>128</sup> Op. cit., pp. 387s.

<sup>129</sup> Expresión tomada de 1 Sam 25,29 (véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* II, ad. loc.); véase Moore, *Judaism* II, p. 390; también Frazer, *Folklore in the Old Testament* II, pp. 503ss.

<sup>130</sup> Moore, *Judaism* II, p. 390.

<sup>131</sup> Op. cit., pp. 390s.

<sup>132</sup> Op. cit., p. 391.

<sup>133</sup> Op. cit., *ibid.*

es como este mundo. En el mundo futuro no se comerá ni se beberá, ni se concebirán hijos; no habrá regateo, ni celos, ni odio, ni porfía; sino que los justos estarán sentados, con las coronas sobre sus cabezas, gozando del esplendor de la Presencia (Shekinah)”<sup>134</sup>.

<sup>134</sup> Bab. Berakot 17a; véase Moore, *Judaism* II, p. 392. Cf. Mc 12,25; Mt 22,30; Lc 20,34-6.

## Capítulo IX

### EL MESIAS NACIONAL

#### 1. Dos conceptos de Mesías: el Mesías nacional

En el período del judaísmo tardío, al igual que en el del Antiguo Testamento, la figura del Mesías no forma parte indispensable de la esperanza futura ni de la escatología. El Mesías no aparece en toda una serie de escritos religiosos acerca de la esperanza futura; por ejemplo, Daniel, 1 y 2 Macabeos, Tobías, Sabiduría de Salomón, Júdit, Sirac, Jubileos, la Asunción de Moisés, 1 Baruc, 2 Henoc o el Henoc eslavo, y asimismo considerables porciones de 1 Henoc o el Henoc etíope (1-36; 91-93 del Apocalipsis de las Semanas; y las partes exhortatorias de 90-104). Lo mismo sucede con las obras de Filón<sup>1</sup>. En otros escritos, el Mesías sólo aparece ocasionalmente como elemento tradicional de la creencia acerca del futuro, pero sin desempeñar una función importante.

Esto puede parecer extraño, por cuanto el trasfondo de la aparición de Jesús y, en general, de la narrativa evangélica está formado por una ansiosa expectación mesiánica. Es, empero, fácilmente comprensible. En proporción, a medida que se fue destacando el aspecto religioso de la esperanza futura —el gobierno soberano de Yavé—, poco o ningún espacio quedaría para el rey mesiánico, en quien, después de todo, al menos según la

<sup>1</sup> Cf. W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, p. 95.

creencia tradicional, predominaban los rasgos terrenos y humanos. El descendiente terreno de David no podía satisfacer los más profundos anhelos y necesidades *religiosos*. Lo que los hombres anhelaban era la presencia de Dios mismo entre su pueblo. Y este anhelo debió aumentar cuando el futuro nacional y político se vio eclipsado por una escatología transcendental, universalista e individualista. No podía desconocerse que, en sus orígenes, el Mesías era una figura política de este mundo, difícilmente ajustable a las ideas y anhelos transcendentales y ultramundanos de la nueva escatología. De no haber sido influida poderosa y decisivamente la concepción del Mesías, en ciertos círculos del período tardío, por otras ideas religiosas y escatológicas, es probable que nunca hubiese tenido nada que ver con la escatología.

Más adelante volveremos sobre estos aspectos, totalmente nuevos, de la figura del Mesías, cuya relación con el término "Hijo del hombre" es particularmente íntima. Observamos que, así como en la esperanza futura general del judaísmo tardío existían dos tendencias, perfectamente diferenciadas al principio y luego fusionadas, también la concepción del Mesías en el judaísmo tardío manifiesta ese carácter doble<sup>2</sup>. Por un lado, es nacional, política, mundana, con tendencias particularistas, aunque universalista en su mejor luz. Por otro lado, es supraterrrestre, ultramundana, rica en contenido religioso y en conceptos mitológicos, universalista, está en su elemento dentro de la esfera de lo "santo" y de lo "totalmente distinto". Estos dos tipos de Mesías rara vez aparecen en su forma pura. En los círculos, durante el período del que proceden nuestras fuentes, no existía conciencia de que se tratara, originariamente, de dos tipos distintos. Las pruebas aportadas por von Gall en orden a demostrar que esto es inexacto<sup>3</sup>, como si la fusión de ambos se debiera únicamente a adiciones ocasionales y secundarias, así como sus intentos de armonización teológica, resultan artificiales y poco convincentes. El pensamiento del judaísmo tardío gira en torno a una sola figura real, perteneciente al tiempo del fin, que aparece con diferentes nombres y en la cual se hallan conjugados aspectos mundanos y ultramundanos. Pero es indiscutible (y se puede probar categóricamente) que se trata de la fusión de dos figuras totalmente distintas en cuanto a sus orígenes. La fusión nunca es completa. En los varios escritos, y en los círculos de donde proceden, uno u otro aspecto predominaba y eclipsaba al otro; y, por lo regular, se

<sup>2</sup> Véase nota adicional XIII.

<sup>3</sup> Von Gall, *Basileia*, caps. 9 y 10.

nos presenta una de las dos figuras mesiánicas, influida por la otra en mayor o menor grado.

Cabe, pues, considerar ambas figuras por separado como dos tipos mesiánicos, cada uno perteneciente a sus propios círculos dentro del judaísmo tardío, pero, en cierta medida, vinculados el uno al otro. El intento de sistematizar las características de los dos diferentes conceptos y de producir así una concepción uniforme del Mesías, daría una impresión totalmente falseada de los hechos. En primer lugar, tal concepción no sería, en realidad, ni uniforme ni coherente, sino que estaría llena de elementos conflictivos en todo aspecto importante; y, en segundo lugar, nos proporcionaría un concepto del Mesías que nunca existió en esa forma en el pensamiento del judaísmo tardío, y que no sería sino una simple quimera engendrada por el estudio teológico moderno.

La escatología ultramundana y universalista descrita en el capítulo precedente, aparece sobre todo en la literatura apocalíptica. De esta última podemos decir con certeza que no se trataba de ninguna literatura popular ni de un reflejo de la religión practicada por las masas del pueblo<sup>4</sup>. Toda ella procede de las doctas escuelas sapienciales, las cuales se ocupaban del saber de la época, de origen principalmente caldeo<sup>5</sup>, de tradiciones religiosas no hebreas, y de experiencias místicas y espirituales<sup>6</sup>. Podemos concluir de esto que las ideas que expresan, inclusive la del Mesías transcendental, eran corrientes en ciertos ambientes literarios, entre los doctos (los "sabios", o los escribas), y en aquellos círculos de las clases elevadas y de las sectas religiosas que estaban influidos por ellos. En la masa del pueblo prevaleció la antigua esperanza futura, mundana y nacional. Esta apelaba directamente a la sensibilidad y a las aspiraciones populares, particularmente en tiempos difíciles, cuando los sentimientos estaban exacerbados por la presión de la dominación extranjera, las dificultades sociales y económicas, y la reacción contra el incumplimiento de las antiguas costumbres y el ultraje al sentimiento religioso perpetrado por "helenistas" y extranjeros. Era asimismo en las masas populares donde pervivía la más antigua concepción, nacional y mundana, acerca del Mesías.

Pero, desde luego, dicha concepción también pervivió en otras partes; de no ser así, no habríamos sabido del asunto más que lo que se puede concluir de las revueltas mesiánicas (véase más

<sup>4</sup> Cf. Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 256.

<sup>5</sup> Véase arriba, p. 287 n. 17.

<sup>6</sup> Véase Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, pp. 186ss.

abajo) y de los Evangelios. Se mantuvo en los círculos literarios, influyendo en sus ideas y aspiraciones. Los Salmos de Salomón, los Testamentos de los Doce Patriarcas, los targums, las antiguas oraciones de sinagoga y, en cierta medida, el modo en que la traducción griega de la Biblia interpreta determinados pasajes, son otros tantos testimonios de la existencia, entre las clases altas del pueblo, de ideas relativas a un Mesías nacional. Lo mismo podemos decir de la literatura rabínica, donde los elementos apocalípticos se vieron reemplazados por el judaísmo normativo, de espíritu más nacionalista y mundano.

Particularmente los targums (las interpretaciones arameas, un tanto libres, del Antiguo Testamento para uso en las sinagogas) dan prueba del importante lugar ocupado por la idea mesiánica en los principales círculos religiosos. Naturalmente, aplican al Mesías tanto los salmos reales cuanto los pasajes en que se hace mención del rey futuro. De igual modo interpretan ciertos pasajes carentes de intencionalidad escatológica y mesiánica, tales como los poemas de Balam<sup>7</sup> y la profecía acerca del *šiloh*, de Gen 49. Existen algunos otros ejemplos de interpretación mesiánica. En Is 10,27, el T.M. dice que la crasitud romperá el yugo que pesa sobre el cuello del pueblo. Esto se interpreta como la destrucción del poderío de los paganos por parte del Mesías. En Is 14,29, se leyó "Mesías de los hijos de Jesé" en las amenazas contra los filisteos. En Miq 4,8 no se prometía el "antiguo poderío" a Jerusalén (como en el T.M.), sino al Mesías, quien todavía estaba oculto a causa de los pecados de Israel. La interpretación del linaje de la mujer en Gen 3,15, como referido al Mesías, procede de la teología judaica y de los targums. En estos últimos, se tomó a la novia del Cantar de los Cantares por el Mesías. Y aún más importante es el hecho de que se identificara al Siervo del Señor deuteró-isaiano con el Mesías; mas, como luego veremos, se con-

<sup>7</sup> Véanse las referencias a las fuentes en Aalen, *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, p. 232 n. 2. La interpretación mesiánica de los salmos no es la única que existe. Así, el targum interpreta el Sal 110 como referido al propio David. "El Señor ha dicho en su palabra que me hará Señor de todo Israel. Pero entonces me dijo: 'Espera hasta que muera Saúl, que pertenece a la tribu de Benjamín'". O, según otra tradición: "El Señor ha dicho en su palabra que me dará el reino". Así también R. Judah ben Shallum; véase Strack-Billerbeck IV, pp. 452ss. No se trata aquí de una alteración del texto, como Danell parece pensarlo (*St.Th.* IV, 1, 1950/1, p. 94 n. 1), sino de una interpretación libre, parafrástica. No existe fundamento para pensar, como lo hace Danell, que tal interpretación sea post y anti-cristiana.



jugó tal identificación con una interpretación completamente nueva de la figura del Siervo.

La interpretación targúmica es, aquí, característica de toda teología judaica y exégesis religiosa. Según lo hace notar G. F. Moore, los rabinos asumen que el conjunto de la revelación divina contenida en la Escritura constituye una unidad orgánica<sup>8</sup>. Siempre que los textos ofrecen la menor posibilidad, los rabinos encuentran en ellos alusiones al Mesías, el hijo de David. Este tipo de exégesis erudita ha contribuido en gran medida a modelar el retrato del Mesías que ofrece el Sal. de Salomón 17s. Mas nunca intentaron coordinar ni armonizar las ideas y concepciones alcanzadas mediante su exégesis, tarea que, por otra parte, hubiera resultado imposible. No existe, pues, razón alguna para que el historiador de la religión o de la teología se esfuerce por construir una doctrina rabínica, detallada y sistemática, acerca del Mesías.

Prácticamente, todo el judaísmo de esa época compartía el citado interés por el Mesías. Como hemos visto, la traducción griega del Antiguo Testamento da señales de un interés que pretende ver al Mesías aun en pasajes donde el texto original tiene un significado totalmente diferente, o que presta al lenguaje un sentido más sobrenatural<sup>9</sup> del que de por sí tiene.

## 2. El Mesías como personaje histórico

La mejor prueba de la difusión de la expectación mesiánica y de la índole política y mundana del concepto, es el hecho de que, precisamente en el período tardío del judaísmo, cuando los aspectos transcendentales de la figura ya estaban definidos, de tiempo en tiempo se tomara a algún personaje histórico por el Mesías, despertándose una gran excitación mesiánica en las masas.

El primer testimonio de ello es la proclamación de Zorobabel, por parte de Ageo y de Zacarías, como rey de la restauración. La vigencia de una idea de este tipo, aun en épocas posteriores, queda demostrada por la interpretación talmúdica de Is 9,5 (el niño que nos ha nacido) como una alusión al rey Ezequías, el cual, conforme al propósito divino, debió haber sido el Mesías, con Senaquerib en el papel de rey Gog, pero fue hallado indigno<sup>10</sup>. También queda demostrado que se consideraba generalmente el

<sup>8</sup> Véase Moore, *Judaism* II, p. 327; cf. asimismo Staerk, *Soter* I, pp. 49s.

<sup>9</sup> Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 303s; cf. también Euler, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griechischen Bibel*.

<sup>10</sup> Bab. Sanedrín, 94a.

advenimiento del gobierno asmoneo como la realización de las profecías relativas a la restauración de Israel, y a Simón como el Mesías y el primero de una nueva dinastía mesiánica, por la descripción acerca del reinado de Simón que hace 1 Mac 14,4ss, la cual aparece formulada como una paráfrasis de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento. Un fariseo llegó incluso a atribuir la dignidad de Mesías, en una ocasión, a Freoras, hermano de Herodes<sup>11</sup>. Recordemos igualmente la serie de “falsos Mesías”<sup>12</sup> a quienes Josefo y las autoridades romanas calificaban de bandidos, alborotadores y salteadores: Ezequías, el “jefe de ladrones”, como le llamaba Josefo, de cuyas manos Herodes, siendo gobernador de Galilea, rescató al país<sup>13</sup>, pero que fue reconocido como Mesías por Hillel<sup>14</sup>; asimismo su hijo, Indas, el galileo de Gamala, y su hermano, Menahem ben Ezequías; el profeta Then-das, de tiempos del procurador Cuspio Fado; el judío egipcio que condujo a sus seguidores al Monte de los Olivos para que vieran derrumbarse los muros de Jerusalén, pero que fue pasado a cuchillo, junto con sus prosélitos, por el procurador Félix; otro judío, cuyo nombre no se cita, que, en tiempos de Festo, condujo a sus seguidores al desierto, donde fueron muertos por los soldados romanos<sup>15</sup>; y, por fin, Simón bar Cochba, “Hijo de una estrella”, quien proclamó que representaba el cumplimiento de la profecía de Balam acerca de la “estrella de Jacob” y fue aclamado como Mesías por hombres de la importancia del rabí Akiba<sup>16</sup>. También aparecieron Mesías semejantes entre los samaritanos<sup>17</sup>.

Todo esto demuestra que, por lo general, se consideraba al Mesías como un hombre igual a los demás. También es ésta la

<sup>11</sup> Josefo, *Antt.* XVII, 47s.

<sup>12</sup> Cf. E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* II, pp. 402ss; Gillet, *Communion in the Messiah*, pp. 102, 225ss; R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa*, pp. 70ss; cf. más abajo, n. 15.

<sup>13</sup> Josefo, *Antt.* XIV, 160.

<sup>14</sup> Bab. Sanedrín, 98b, 99a. Moore (*Judaism* II, p. 347 n. 2) piensa que este Hillel no es el famoso rabino Hillel de tiempos de Jesús. Los talmudistas piensan que el Ezequías a quien Hillel se refiere aquí es el rey de Judá que lleva ese nombre; pero Gressmann probablemente está en lo cierto al suponer que se trata realmente de Ezequías el galileo (véase *Der Messias*, pp. 449ss).

<sup>15</sup> Josefo, *Antt.* XVII, 271; *B.J.* II, 118, 433ss; *Antt.* XX, 97s; Act 5, 36; 21,38; Josefo, *Antt.* XX, 169ss; *B.J.* II, 266ss; *Antt.* XX, 188.

<sup>16</sup> Véase Buhl, *Det israelitiske Folks Historie*<sup>6</sup>, pp. 437s.

<sup>17</sup> Josefo, *Antt.* XVIII, 85s; Orígen., *Contra Celsum* I, 57. Véase E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* II, pp. 409ss. Acerca de los Mesías judíos en la Diáspora y en la Edad Media, véase Simchowitsch en *J.L.* IV, cols. 132s.

opinión universal de los rabinos, pese a los impresionantes epítetos que le dedican<sup>18</sup>.

Con frecuencia se ha dicho que incluso los doctos rabinos enseñaban la preexistencia del Mesías; mas tal afirmación es incorrecta<sup>19</sup>. En la literatura rabínica del período cristiano primitivo, damos ocasionalmente con la idea de una preexistencia ideal del Mesías, es decir, su existencia en la mente de Dios como parte de su invariable y eterno plan para el mundo; mas no se trata de una pre-existencia literal y real (véase más adelante, p. 363). La pre-existencia real del Mesías se enseñó únicamente en aquellos círculos del judaísmo donde se le identificaba con el Hijo del hombre. Volveremos sobre esto en el siguiente capítulo.

Está incuestionablemente demostrado que se tuvo al Mesías, desde un principio, por un ser de este mundo, por el hecho de que el judaísmo tardío con frecuencia le consideraba mortal, al igual que sucedía en la primera forma de la esperanza futura judaica (véase más arriba, pp. 180ss, 301). Esta concepción se manifiesta en los intentos llevados a cabo por armonizar la primitiva esperanza futura, mundana y nacional, y sus posteriores formas, ultramundanas y universalistas, mediante la idea del milenio terrenal (véase más arriba, p. 301). Se asociaba al Mesías a este reino mundano del tiempo del fin. Ello es lógico, por cuanto desde un principio había pertenecido al reino restaurado en este mundo. En el mismo sentido, también se afirma que, cuando este interregno toque a su fin, incluso el Mesías morirá (2 Esdras 7,28s). Tanto del "Mesías ben José" como del samaritano Taheb, se dice que son mortales (véase más abajo, pp. 316s).

También en este período, naturalmente, se describe al Mesías como poseedor de todos los rasgos sobrenaturales que desde los primeros tiempos formaban parte de la antigua idea oriental acerca de la realeza. El Sal. de Salomón 17, al que nos referiremos con frecuencia en adelante, nos da una impresión de este ideal. Pero siempre se conciben estos rasgos milagrosos como exteriores o como idealizaciones de ideales humanos naturales realizados dentro de la naturaleza humana, si bien resultantes de las facultades divinas que el Mesías recibirá para llevar a cabo su labor. En cuanto descendiente de David (véase más abajo) e identificable con un personaje histórico real, el Mesías es, indiscutiblemente, un ser humano normal. Cuando Justino, en su diálogo con el judío Trifón, pone en boca de este último la afirmación de que "entre nosotros, todos pensamos que el Mesías vendrá como un

<sup>18</sup> Véase Moore, *Judaism* II, p. 349.

<sup>19</sup> Strack-Billerbeck II, pp. 334ss, donde se citan los pasajes rabínicos.

hombre entre los hombres", expresa la opinión predominante entre los hebreos.

### 3. El linaje del Mesías. El hijo de David.

#### Otras concepciones

Así, pues, el Mesías sería un ser humano. Tampoco existía la menor duda, por lo general, de que perteneciera al linaje de David. Era "el hijo de David". Así lo demuestran la literatura judaica<sup>20</sup> y las concepciones populares que hallamos en los Evangelios<sup>21</sup>. Miq 5,1 dio origen a la creencia de que nacería en Belén<sup>22</sup>. En la literatura rabínica hallamos ocasionalmente la idea (basada en una interpretación literal de pasajes tales como Os 3,5; Jer 30,9) de que David volvería en persona como Mesías. Tal noción no debió alcanzar ninguna popularidad, y fue rechazada por otros escribas<sup>23</sup>. Además de David, también se dice de algunos otros de sus piadosos descendientes (muertos desde antiguo), Josafat y Ezequías principalmente<sup>24</sup>, que volverían al mundo en la figura del Mesías. Mas también en este caso se trata de opiniones privadas de escribas individuales.

Durante un corto período, pareció que la idea del hijo de David fuera a perder parte de su importancia; esto fue cuando la soberanía macabea estaba en pleno auge y no había aún perdido la condición ideal y el lustre religioso que Judas y Simón le habían conferido. Como vimos, en esa época, fueron muchos los que pensaron que la gloriosa era mesiánica estaba realizándose. Pero los asmoneos eran una casa sacerdotal de la tribu de Leví, no de Judá. El libro de los jubileos no hace la menor referencia a una futura monarquía de la casa de Judá, sino solamente de la casa de Leví; y en los Testamentos de los Doce Patriarcas se encuentra la nueva idea acerca de un Mesías levítico junto a la del Mesías tradicional de Judá<sup>25</sup>. Al igual que Jacob, antes de

<sup>20</sup> Sal. de Salom. 17,4s,21,23; T. Judá 22-24; Shemoneh Esreh 14, la oración de *Habñenû*; para testimonios rabínicos, véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 260; 2 Esdras 12,32; Targum de Jonatán sobre Is 11,1; Jer 23,5; 33,15; Os 3,5. Cf. von Gall, *Basileia*, p. 397.

<sup>21</sup> Mc 10,45; 11,10 (con paralelos); 12,35 (con paralelos); Mt 12,23; 15,22; 21,15s; Rom 1,3; 2 Tim 2,8; Ap 5,5; 22,16. Cf. *Didache*, 9, 2.

<sup>22</sup> Targum sobre Miq 5,1; Mt 2,5; Jn 7,41s. Véase Strack-Billerbeck II, pp. 335ss.

<sup>23</sup> Jer. Berakot 5a; Lamentaciones Rabbah sobre 1,16. Véase Moore, *Judaism* II, p. 326.

<sup>24</sup> Strack-Billerbeck II, p. 337 n. a.

<sup>25</sup> Jub 31,13ss; T. Rubén 6,10-12; T. Leví 18; véase R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa*, pp. 62ss; Eppel, *Le piétisme juif dans les testaments*

morir, puso su mano derecha sobre el hombro del hijo menor de José, otorgándole así el derecho de primogenitura y la mayor bendición (Gen 48,13ss), el libro de los Jubileos nos relata que Isaac, moribundo, bendijo a Leví y a Judá, pero concedió el derecho de primogenitura a Leví: "Que el Dios de todos, el propio Señor de todos los tiempos, te bendiga a ti y a tus hijos por los siglos de los siglos. Y que el Señor te dé, a ti y a tu descendencia, grandeza y gloria... Y ellos serán jueces y príncipes, y jefes de toda la descendencia de los hijos de Jacob;

hablarán la palabra del Señor en justicia,  
y juzgarán todos sus juicios en justicia."  
(Jub 31,13,14a,15a)

La formulación es todavía más clara en el Testamento de Leví<sup>26</sup>:

Entonces el Señor suscitará un nuevo sacerdote...  
Que llevará a cabo un juicio justo  
sobre la tierra durante muchos días.  
Y su estrella se elevará en el cielo  
como la de un rey,  
encendiendo la luz del conocimiento  
como el sol enciende el día,  
y será exaltado en el mundo.  
Brillará como el sol sobre la tierra  
y hará desaparecer todas las tinieblas

*des douze patriarches*, pp. 98ss; Leivestad, *Christ the Conqueror*, pp. 9ss. Bickermann (*J.B.L.* 60, 1941) niega que tal doctrina exista en los Testamentos, y remite a T. Judá 22,2s y T. Sim 7 (este último considerado generalmente como no genuino). Black (*E.T.* 60, 1948/9, pp. 321s) considera todo el capítulo, T. Leví 18, como una interpolación cristiana. Charles (*A.P.O.T.* II; cf. art. "Testaments of the XII Patriarchs" en *H.B.D.* IV, pp. 721ss) también encuentra alusiones al reino sacerdotal macabeo en T. Leví 8,11ss. En el texto de los Testamentos tal cual nos ha llegado, los dos Mesías aparecen uno junto a otro. Charles ha intentado demostrar que el Mesías de Judá se debe a interpolaciones judías secundarias (aparte de las interpolaciones cristianas, más posteriores); y la mayor parte de los especialistas están de acuerdo con él. Pero, como dice Beasley-Murray (*J.T.S.* 48, 1947, pp. 1ss), "la yuxtaposición del Mesías de Judá y el Mesías de Leví está demasiado arraigada en la textura del libro para que se descarte a cualquiera de ellos". Cf. T. W. Manson, *ibid.*, pp. 59ss.

<sup>26</sup> Texto en *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, de Charles. Sobre los problemas críticos del texto, véase Bousset en *Z.N.T.W.* 1, 1900, pp. 141ss. Comentario en Charles, *A.P.O.T.* II; cf. Charles en *H.D.B.* IV, pp. 721ss.

de bajo los cielos,  
y habrá paz en toda la tierra...

Y el conocimiento del señor será derramado  
sobre la tierra, como el agua de los mares...

Pues dará su majestad a sus hijos,  
en verdad, eternamente <sup>27</sup>;  
y nadie los sucederá en las generaciones  
de toda la eternidad <sup>28</sup>.

Y en su sacerdocio, los gentiles  
serán multiplicados en sabiduría sobre la tierra  
e instruidos por la gracia del Señor.

(T. Leví 18,2-5,8-9a)

El "nuevo sacerdote" que el Señor suscitará, que recibirá poder real y legará su majestad a sus hijos, es, indiscutiblemente, en la mente del autor, el fundador de la dinastía sacerdotal as-monea de la casa de Leví; y la dignidad, el poderío y la gloria que se le atribuyen a él y a su casa son los mismos que en otras partes se atribuyen al Mesías de la casa de David.

Es característico de la naturaleza de estas ideas relativas a un Mesías de la casa de Leví el que no se refieran a un individuo concreto, único y postrero, sino al fundador de una dinastía y a sus descendientes. Es la dinastía, no el primer individuo, quien nunca se verá sucedida por otro gobernante, o sea, por otra dinastía. Es en este sentido en el que el Testamento de Dan se refiere a la "salvación" (o sea, el salvador) de la tribu de Leví <sup>29</sup>, el cual "os traerá la paz" y "luchará contra Beliar, vengándose por toda la eternidad de nuestros enemigos" (5,9s).

También yace esta idea en la descripción que ofrece el Testamento acerca de cómo, en visiones celestiales, se eleva al ante-

<sup>27</sup> El texto griego reza "la majestad del Señor"; pero ello significaría "la majestad (dignidad) real que ha recibido del Señor". El texto original probablemente rezaba "su majestad (dignidad)". De ahí la divergencia en esta línea de la interpretación de A.P.O.T. II.

<sup>28</sup> Obsérvese otra vez la diferencia con la interpretación dada por A.P.O.T. II ("ellos" en lugar de "él"). La mención de los "hijos" (plural) a quienes el rey-sacerdote entrega su majestad, es decir, la realza (véase arriba n. 27), demuestra que von Gall (*Basileia*, p. 392) no se equivoca cuando considera  $\alpha\upsilon\tau\omega$  como un malentendido de un *lamō* hebreo como singular (= *lō*) en vez de plural (*lāhem*).

<sup>29</sup> Si Charles y otros están en lo cierto al considerar esto como referido al rey mesiánico, las palabras "de Judá y" deben ser una interpolación. Pero T. W. Manson (véase arriba, p. 312 n. 25) estima los vv. 4-10 como una interpolación cristiana referente a la Santa Comunión, y explica los vv. 11-14 en función del establecimiento del sacerdocio zadoquita bajo Salomón.

pasado Leví a la dignidad de rey-sacerdote del pueblo de Yavé. Leví es llevado ante el Altísimo y elevado a la dignidad de hijo, siervo y sacerdote de Dios. Se le atavía con las santas vestiduras de rey-sacerdote y las insignias de la realeza, el cetro, la corona y el ceñido púrpura, y se le dota de justicia y sabiduría, de modo que pueda avivar la luz del conocimiento en Jacob y ser lo mismo que el sol para la semilla de Israel<sup>30</sup>. Es evidente que el antiguo ritual de la entronización resurge aquí, y que ciertos rasgos revelan un nexo con la ideología real<sup>31</sup>.

Pero el reino mesiánico de los asmoneos resultó ser un sueño de corta duración. Aun antes de que Pompeyo le pusiera fin, muchos ya consideraban la dinastía como usurpadora, por haberse secularizado y helenizado en gran medida. En los Salmos de Salomón se la presenta, tras su caída, como una dinastía de impíos tiranos, justamente derrocada por el Señor<sup>32</sup>. El judaísmo post-asmoneo descartó la idea de un Mesías levítico. Algunos especialistas han afirmado que la expresión "Mesías de Arón e Israel", contenida en los Fragmentos de Damasco, indica que "la congregación de la nueva alianza", radicada en Damasco<sup>33</sup>, sabía de dos

<sup>30</sup> T. Leví 4,2s; 5,1-3,8.

<sup>31</sup> Véase Widengren en *Horae Soederblomianae* I, pp. 1ss, donde demuestra que se transmitieron conceptos análogos de entronización a Henoc en la suya y en su elevación a escriba celestial y Metatron (2 Hen 21,3; 22,4-6,8-10; 24,1-3; 36,2; véase op. cit., pp. 7ss). También se observan vestigios de este ritual de entronización en 1 Henoc (51,3; 60,2; cap. 71 no corresponde a esto); véase Widengren, op. cit., pp. 8ss.

<sup>32</sup> Véase Messel en *N.T.T.* 8, 1907, pp. 325ss; Mowinkel, *Den senjofdiske salmediktning*, pp. 21s, 24, 27ss; Lindblom, *Senjudiskt fromhetslif enligt Salomos psaltare*. Las discusiones judaicas acerca de los reyes-sacerdotes asmoneos se evocan a veces en las sentencias rabínicas y apócrifas acerca del Mesías, pero con mucha menor frecuencia de lo que piensa Aptowitz (*Parteilpolitik der Hasmonäerzeit*).

<sup>33</sup> Véase el excelente estudio de Hvidberg, *Menigheden af den nye Pagt*, con referencias a ediciones y literatura. El origen de la secta se remonta, según unos especialistas, a la época macabea o pre-macabea, y, según otros, a una época tan tardía como la Edad Media; véase Hvidberg, op. cit., pp. 282ss; Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, pp. 71ss. La última opinión fue sostenida, entre otros, por Hölscher (*Z.N.W.* 28, 1929, pp. 21ss); por la primera, que es probablemente la correcta, abogaron E. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums* II, pp. 47ss) y otros, y últimamente se ha visto corroborada por el más reciente descubrimiento de documentos en Palestina, los Pergaminos del Mar Muerto, algunos de los cuales proceden evidentemente de los mismos círculos que los fragmentos de Damasco. En relación con esto, véase Ginsberg en *B.A.S.O.R.* 112, Dic. 1948, pp. 19ss; Brownlee, *ibid.*, 112, Dic. 1948, pp. 8ss; 114, Abril 1949, pp. 9ss; 116, Dic. 1949, pp. 14ss; 121, Feb. 1951, pp. 8ss; Burrows en *O.T.S.* VIII, pp. 156ss. Sobre la fecha de los Pergaminos (entre ca. 175 y ca. 30 a. C.) véase Trever en *B.A.S.O.R.* 113, Feb. 1949, pp. 6ss; Birnbaum, *ibid.*, pp. 33ss; 115, Oct. 1949, pp. 20ss; *J.B.L.* 70, 1951,

Mesías, uno descendiente de Arón y el otro de David<sup>34</sup>. Mas tal afirmación es incorrecta. La citada expresión no quiere decir sino que el Mesías provendrá del seno de la comunidad misma ("los de Arón e Israel"), es decir, la comunidad compuesta de sacerdotes y laicos separadamente<sup>35</sup>.

Además del Mesías de la casa de Leví, también se nos cita a veces un Mesías ben José, o ben Efraím, el cual según el targum del Exodo 40,12, de Jerusalén, derrotará a Gog en los últimos tiempos. Se le menciona asimismo en otras partes<sup>36</sup>. Leemos, por ejemplo, que caerá en el conflicto con Gog. Con referencia a Dt 33,17 (donde se compara a José a un toro primogénito en su gloria y con cuernos como los del búfalo), también se llama a este Mesías "el Cornuto" o "el Bicorne".

No está claro el modo en que surgió la idea del Mesías ben José. Cabría pensar que se hubiera originado entre los samaritanos, en contraposición al Mesías judío de la casa de David<sup>37</sup>, y hubiera sido aceptada ocasionalmente por círculos judíos en parte porque podía apoyarse en la interpretación de ciertos pasajes de la escritura, y en parte porque los judíos podían considerar al Mesías ben José como uno de los precursores del Mesías, al igual que "Taxo", de la casa de Leví, cuya labor era entonces la de conducir a la patria a los miembros dispersos de las diez tribus. Billerbeck afirma que tal concepción surgió entre los escribas sencillamente como fruto de una interpretación de pasajes tales como Dt 33,17. Torrey<sup>38</sup> opina que surgió de la interpretación mesiánica de Is 53: un Mesías llamado a morir no podía ser el verdadero Mesías ben David, sino que debía ser un Mesías antecedente de la tribu de José, la siguiente en rango después de la de Judá<sup>39</sup>.

pp. 227ss; Albright en *B.A.S.O.R.* 115, Oct. 1949, pp. 10ss; cf. Burrows, *ibid.*, 122, Abril 1951, pp. 4ss. Sobre el actual estado de todo el complejo de problemas, véase Baumgartner en *T.R.* (N.F.) 17, 1948/49, pp. 329ss; 19, 1951, pp. 97-154; H.H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (con extensa bibliografía).

<sup>34</sup> Así, especialmente, Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte* I, pp. 299ss.

<sup>35</sup> Véase Hvidberg, *op. cit.*, pp. 273ss.

<sup>36</sup> Targum de Cant. de Salom. 4,5; 7,4; y en fuentes talmúdicas; véase Weber, *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>, pp. 362ss; Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, pp. 86ss; Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 264s. El *locus classicus* para esta idea es Dt 33,17; véase Dalman, *Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrhundert*, p. 19.

<sup>37</sup> Así, von Gall, *Basileia*, p. 388; igualmente Bertholdt (ya en 1811) en *Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate*.

<sup>38</sup> Strack-Billerbeck II, pp. 290ss.

<sup>39</sup> Véase Torrey, en *J.B.L.* 66, 1947, p. 256.



Pero, como veremos, los rabinos no vieron en Is 53 ninguna referencia a la muerte del Mesías; por lo tanto, la idea de un Mesías de Efraím, destinado a morir, no pudo originarse en ese pasaje. Sería más natural suponer, como lo hace Moore, que el concepto surgiera de lo que Abd 18 dice acerca de la casa de José, que será una llama y devorará a Edom <sup>40</sup>.

Es posible que la idea del Mesías ben José tenga un origen más concreto. Como hemos visto, a veces se dice que caerá en la batalla contra Gog. Además de Gog, también se nos cita a Armilo = Rómulo = Roma <sup>41</sup>. También se afirma (refiriéndose a Zac 12,10) que este Mesías perecerá. Es difícil que tal idea se originara simplemente por exégesis de los referidos pasajes de la Escritura. No existe razón especial alguna para tomar a "aquél a quien traspasaron", según Zac 12,10, por un Mesías nacional y guerrero, a menos de haber dado ya por sentada la idea de su muerte por otros motivos. Gressmann <sup>42</sup> sostenía que fue la "dinastía" de Mesías galileos, anteriormente citada (p. 310), y especialmente Menahem ben Ezequías, la que dio origen a la idea del Mesías llamado a morir, a quien se aplican los nombres de ben José ben Efraím o ben Manasseh: pues todos ellos cayeron en la guerra con la impía Roma, y en esa época se consideraba a Roma como el cumplimiento de la profecía acerca de Gog y Magog, o como Edom. Entonces, la muerte sobrevenida en la lucha contra el enemigo por la libertad se relacionaría desde el principio con esta figura mesiánica. La explicación es muy atractiva; tanto más, cuanto se afirma explícitamente que el Mesías ben José aparecerá en la Alta Galilea. De cualquier modo, el Mesías ben José no es un aspecto importante de la esperanza mesiánica judía. A juzgar por las fuentes rabínicas, la idea de un Mesías semejante da la impresión de corresponder a un período tardío, quizá de la era cristiana <sup>43</sup>.

El Mesías ben José vendría a satisfacer la necesidad sentida

<sup>40</sup> Moore, *Judaism II*, p. 371. El intento de Dix de hallar la idea del Mesías ben Efraím en Gen 49,10b,24b (*J.T.S.* 27, 1926, pp. 130ss; cf. 28, 1927, pp. 223ss) fracasa, *inter alia*, por basarse en injustificables modificaciones del texto. Del mismo modo ha de rechazarse el intento de H. Smith de hallar tal idea en Mt 2,28 (*J.T.S.* 28, 1927, p. 60).

<sup>41</sup> Véase Hvidberg, *Menigheden av den nye Pagt*, p. 277.

<sup>42</sup> En el ensayo "Der unerkannte Messias", en *Der Messias*, pp. 449ss.

<sup>43</sup> Véase Gressmann, *Der Messias*, p. 457; cf. Weber, *Jüd. Theol.* <sup>2</sup>, p. 363. El intento de Torrey de hallar al Mesías ben Efraím en 2 Esdras 7,28-31; 2 Bar 29; 30; 40; 1 Hen 90,38; Dan 9,24-27; Zac 12,9-11, y en un supuesto texto original de Zac 4, remontando así esta idea al temprano período post-exílico (véase más arriba, p. 316 n. 39) no es convincente.

por algunos de un Mesías aún más guerrero de lo que se consideraba sería el hijo de David (véase más abajo). A veces, los rabinos llamaban al Mesías ben José "Mesías guerrero" (*mešiah milḥamâh*), por contraste con los descendientes de David<sup>44</sup>. Pero el verdadero Mesías sigue siendo el Hijo de David.

#### 4. Los nombres y títulos del Mesías

No fue sino en el período tardío del judaísmo cuando se empezó a llamar "Mesías" (*ham-māšiah*; en arameo, *mešihâ*), "el Ungido", al rey del tiempo del fin. Con frecuencia hallamos la forma completa, "el Ungido del Señor" (*mešihâ dadōnāy*), o, en contexto, "su Ungido"<sup>45</sup>. El frecuente empleo (por ejemplo, en los targums) del término *malkâ' mešihâ'* demuestra que el mismo está a punto de convertirse en un nombre personal, "Rey Mesías"<sup>46</sup>, al igual que "Rey David" y otras expresiones análogas. Pero, incluso en una época tan tardía como la de San Pablo, la concepción oscila entre título y nombre propio: ὁ Χριστός y Χριστός. Otros términos empleados en los targums son "Mesías bar David" (hijo de David), "el Mesías (o Ungido) de Israel", "el Ungido de justicia", o sea, el Ungido justo, *mešihâ desidkâ'*<sup>47</sup>. Este título también abarca la idea de que establecerá "la justicia", es decir, la salvación y el orden justo en la religión y en la moral, y que él mismo es, por lo tanto, justo (véase más abajo).

Es natural y comprensible que se denomine asimismo al Mesías "Hijo de David"<sup>48</sup>. Tal nombre es frecuente en los Evangelios, e indica que representa tanto el cumplimiento de las antiguas promesas, cuanto la expresión de la esperanza nacional de restauración<sup>49</sup>. El término "Mesías ben David"<sup>50</sup> se emplea, por ejemplo, para distinguirlo del Mesías ben José (véase más arriba). Pero, como en épocas más lejanas, también se llama "David" al Mesías en algunas ocasiones: se trata del surgimiento

<sup>44</sup> Pesikta 51a; Pesikta Rabbati 15,75a; Cánticos Rabbah sobre 2,13.

<sup>45</sup> Sal. de Salom. 17,32,36; 18,5s,7s; 1 Hen 48,10,14; 2 Esdras 7,48ss; 12,32; 2 Bar 29,3; 30,1; 39,7; 40,1; 70,9; 72,2. Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 261; von Gall, *Basileia*, pp. 381, 384s.

<sup>46</sup> La objeción de Dalman a esta explicación de la frase (*Words of Jesus*, pp. 293s) no es decisiva; cf. *ha-'ēl bêt'ēl* = "el dios Bethel"; véase Gressmann en *Z.A.W.* 43, 1925, p. 281.

<sup>47</sup> Véase Dalman, op. cit., pp. 237ss.

<sup>48</sup> Véase von Gall, *Basileia*, pp. 387, 397, con referencias a los targums sobre 1 Re 5,13; Is 11,1; 14,29; Jer 23,5; 30,9; 33,15; Os 3,5; Cant. de Salom. 4,5. Cf. Lc 1,32; Jn 7,42; Rom 1,3; 2 Tim 2,8.

<sup>49</sup> Mc 10,47,11,10; Mt 12,23; 15,22; 21,15s.

<sup>50</sup> Por ejemplo, targum sobre Cant. de Salom. 4,5; 7,4.

de un nuevo David <sup>51</sup>. En cuanto a la expresión del Documento de Damasco, "Mesías de Arón e Israel", ya hicimos referencia a ella en páginas anteriores.

En ocasiones, también se da al Mesías el título de "el Rey" o "el Gran Rey" <sup>52</sup>. Un nombre que a veces se empleaba era el de "el Libertador" (el Redentor; en hebreo, *gō'ēl*) <sup>53</sup>, fundado en una interpretación mesiánica de pasajes del Antiguo Testamento, especialmente del Deutero-Isaías, donde Yavé recibe el título de "el Redentor de Israel". Es probable que el nombre de "Consolador" (*menahēm*) <sup>54</sup> tenga el mismo origen. También el libro de Henoc se ajusta a la Escritura cuando llama al Mesías "el Elegido de Dios" <sup>55</sup>. En el Antiguo Testamento, tanto David como el Siervo del Señor reciben, en el Deutero-Isaías, este título, que los targums interpretan como referido al Mesías (véase más abajo). Pero el mismo corresponde, realmente, al Hijo del Hombre, a quien también se aplica en el libro de Henoc.

La representación del Mesías como Siervo de Dios o del Señor es igualmente fruto de una determinada interpretación de ciertos pasajes del Antiguo Testamento. Los targums entendieron así la expresión en varios pasajes del Deutero-Isaías <sup>56</sup>, tanto los que se refieren al Siervo especial del Señor, cuanto los que conciernen a Israel <sup>57</sup>. Tal título no significa que se transfirieran al Mesías ciertas ideas importantes relacionadas con el Siervo del Señor, como se verá cuando, más adelante, consideremos al Mesías de los targums. Su contenido es exactamente el mismo que tenía cuando, en el Antiguo Testamento, se aplicaba a David o a cualquier rey ungido (véase p. 75, n. 292). Designa a alguien que ha sido elegido por Yavé para una noble tarea a su servicio, para

<sup>51</sup> Strack-Billerbeck II, p. 337 n. β.

<sup>52</sup> Sib. III, 611; Sal. de Salom. 17,47.

<sup>53</sup> Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 262; von Gall, *Basileia*, p. 386; Weber, *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>, pp. 359s, con referencias a las fuentes.

<sup>54</sup> Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 261; von Gall, *Basileia*, p. 386. Gressmann, *Der Messias*, p. 460, piensa que este título mesiánico se remonta al nombre de Menahem ben Ezequías, y, de acuerdo con A. Geiger, ve en este título el origen de la concepción del Paráclito, explicado como "el Consolador". Por lo menos esta última opinión está equivocada: *παράκλητος* no significa "consolador", sino "portavoz", "abogado", en el más amplio sentido de "ayudador", correspondiente al hebreo *mēlîš*; véase lo que indico a este respecto en *Z.N.W.* 32, 1933, pp. 37ss.

<sup>55</sup> 1 Hen 37-71.

<sup>56</sup> Is 42,1; 43,10; 52,13; 53,10. Véase asimismo 2 Bar 70,9, "Mi siervo Mesías".

<sup>57</sup> Acerca de otros nombres ocasionales aplicados al Mesías, enigmáticos o semihumorísticos, tales como Shiloh (Gen 49,10), Yinnon (Sal 72,17), Haninah (Jer 16,13), véase Moore, *Judaism* II, pp. 348s; Strack-Billerbeck I, pp. 64ss.

cumplir su voluntad y dictamen entre los hombres, de lo cual se deduce que se emplea especialmente respecto del rey ungido. Como vimos, el término en cuestión puede aplicarse, en el mismo sentido, a reyes paganos, tales como Nebuchadrezzar y Ciro, a quienes Yavé utiliza como agentes suyos para llevar a cabo su propósito. Los targums y la exégesis rabínica del judaísmo tardío no tuvieron en cuenta, en general, el contexto o el trasfondo histórico, sino que interpretaron cada pasaje aisladamente y a la luz de determinadas frases. No es, pues, sorprendente que ciertos pasajes que contenían evidentes títulos reales, tales como “el Elegido”, “el Siervo de Yavé”, “el llamado de Yavé”, etc., se tomaran como referidos al Mesías. Empero, no podemos inferir de esto que la concepción de, por ejemplo, el Siervo del Señor, fuera transferida por entero a la figura del Mesías.

Si el samaritano Taheb es realmente una figura mesiánica y no uno de los precursores del Mesías (véase más abajo, c. IX, 6), tal nombre, “el Restaurador”, se puede asimismo entender fácilmente como referido al Mesías nacional: aquél que “restaura el reino de Israel”<sup>58</sup>.

Es, sin embargo, muy improbable que, alguna vez, los judíos llamaran al Mesías “hijo de Dios”, aunque una interpretación mesiánica del Sal 2 pudiera sugerir tal título<sup>59</sup>. En la literatura rabínica, el término “hijo de Dios” se emplea para designar al Mesías únicamente en citas del Sal 2 y otros pasajes análogos interpretados mesiánicamente. Nunca se utiliza como nombre personal del Mesías<sup>60</sup>.

Un título mesiánico de esta clase podría deducirse de algunos pasajes de la traducción latina del Apocalipsis de Ezra, que aluden a *filius meus* (*Christus*)<sup>61</sup>, “mi hijo (Mesías)”. Mas, siendo así que esta expresión se encuentra aislada, lo más probable es que el traductor cristiano la empleara para verter el vocablo *παῖς*, que puede significar niño y siervo al mismo tiempo, empleándose más frecuentemente con el segundo sentido en el uso lingüístico tardío. En ese caso, correspondería aquí al término hebreo *‘abdî*, “mi Siervo”, en el original<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Act 1,6; cf. 3,21; Mc 9,12.

<sup>59</sup> Dalman, *Words of Jesus*, pp. 268ss. Para más literatura véase Bie-neck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung bei den Synoptikern*.

<sup>60</sup> Strack-Billerbeck II, pp. 19ss. También Huntress (en *J.B.L.* 54, 1935, pp. 117ss) admite que la expresión “hijo de Dios” no fue un título mesiánico común en el judaísmo tardío. Mas su explicación de esto como resultado de una reacción contra las pretensiones asmoneas difícilmente puede ser correcta.

<sup>61</sup> 2 Esdras 7,28; 13,32,37,52; 14,9.

<sup>62</sup> Véase Drummond, *The Jewish Messiah*, pp. 285ss; Violet, *Die Ezra-*

Junto a estos pasajes de 2 Esdras, sólo queda uno por considerar, 1 Henoc 105, donde el Señor (= Dios) dice "Yo y mi Hijo". Mas todo el pasaje 105,1s es, manifiestamente, una añadidura a la verdadera conclusión del apocalipsis de 104,11-13; y no cabe duda de que tal adición es de origen cristiano, por cuanto claramente presupone la orden misionera dada por Jesús en Mat 28,19s. Luego no nos revela nada acerca del pensamiento o el uso lingüístico judíos<sup>63</sup>.

No obstante, hemos de tener en cuenta que, aun cuando los citados pasajes de 2 Esdras y 1 Henoc hubieran expresado originariamente la idea del Mesías como Hijo de Dios, no nos hallaríamos ante un título judaico de uso normal para designar al Mesías, sino ante una idea que estuvo primitivamente asociada al Hijo del Hombre (véase más abajo, pp. 401ss), y que sólo ha dejado rastros accidentales en la teología mesiánica hebrea. En tal caso, los judíos entenderían el término conforme a las ideas del Antiguo Testamento acerca del rey en cuanto *hijo adoptivo* de Yavé, como en Sal 2, es decir, no indicando una filiación metafísica desde la eternidad, sino, más bien, una elección divina para una relación especialmente íntima con Dios, y un servicio encomendado por Dios para realizarlo gracias a su poder.

## 5. ¿Cuándo vendrá el Mesías?

O, en otras palabras: ¿Cuándo serán las señales tan seguras, y el fin estará tan cercano, que se pueda prever la próxima llegada del Mesías?

"Los sabios", que estaban familiarizados con las tradiciones "secretas" (apócrifas) y con los "libros sellados de la revelación" podían decir muchas cosas sobre el tema. Ellos eran quienes comprendían el esquema cronológico de los dos eones, los secretos de los "años" y "semanas de años", las señales vaticinadoras del fin de esta "era", y tenían la clave para interpretar dichas señales. Podían, pues, calcular los tiempos y descubrir la etapa alcanzada en cada momento. Todo ello formaba parte esencial de

*apokalypse*, pp. 74. La palabra "hijo" no aparece en las versiones árabe, etíope y armenia. Cabe suponer que se trate de una interpolación cristiana llevada a cabo en algunos manuscritos de la versión griega, y que el texto original sólo rezara "Mi Ungido".

<sup>63</sup> Dalman, *Words of Jesus*, pp. 269s, considera el v. 2 como una interpolación cristiana. Mas todo el capítulo es secundario. Así lo prueban también las partes recientemente descubiertas del texto griego (del cual el etíope es traducción), donde faltan tanto el cap. 105 como el 108. Véase Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek*.

la "sabiduría" y la tradición apocalípticas, las cuales pertenecían a la nueva escatología supraterrrestre y universalista, y considerables porciones de la literatura apocalíptica tratan de este tema. Pero, por la misma razón, estos asuntos eran poco conocidos y demasiado profundos para la masa del pueblo, la cual congeniaba más con la antigua esperanza mesiánica, nacional y mundana. No parece que la mayoría del pueblo acogiera el esquema cronológico del libro de Daniel. Es probable que estuvieran de acuerdo con la opinión expresada en el targum acerca de Ecl 7,24, de que sólo Dios sabe el día y la hora. Dios suscitará al hijo de David en un momento de Él conocido (o, según otra interpretación, que Él ha determinado), en el día de gracia, cuando venga su Ungido <sup>64</sup>.

Pero el sabio (el apocalíptico o escriba) puede discernir la aproximación de ese día, ya que viene precedido de una serie de evidentes presagios <sup>65</sup>. Es esta culminación del pecado y de la perversidad la que provocará el fin de este mundo, la última tribulación, tan conocida de los apocalípticos y de los rabinos, denominada por los segundos "los dolores del Mesías (o de la era mesiánica)" (véase más arriba, p. 295): tumulto y guerra, peste y hambre, malas estaciones y carestía, apostasía de Dios y de su Ley, corrupción de todo orden moral, y desorden aun en las leyes de la naturaleza <sup>66</sup>. ¡Bienaventurado el que no viva para ver todo eso! <sup>67</sup>.

Tanto los apocalípticos posteriores a Daniel, cuanto los escribas rabínicos, intentaron múltiples veces calcular la llegada de la era mesiánica. Daniel había interpretado los setenta años de Jeremías como setenta "semanas de años", y resulta patético observar la fe valerosa con la que se fueron haciendo añadiduras al texto con el fin de posponer, de mes en mes, el tiempo calculado por Daniel <sup>68</sup>. Tenemos el Apocalipsis de Henoc, con su división del presente cón en diez períodos, el Apocalipsis de Ezra, con sus doce períodos universales, la vaporosa visión del Apocalipsis de Baruc, con sus doce períodos, nuevas interpretaciones de las

<sup>64</sup> Sal. de Salom. 17,21; 18,5. Véanse las observaciones de Messel en *N.T.T.* 8, 1907, p. 319.

<sup>65</sup> Strack-Billerbeck IV, pp. 977ss.

<sup>66</sup> 1 Hen 99,4ss; Jub 23,22ss; 2 Esdras 4,51-5, 13; 6,18ss; 8,63-9,6; 2 Bar 25-29; 48,30-37; 70,1ss; Bab. Sanedrín 96b, 37; 97a. 5.16.36.39. 41; 98a, 4.12.21.36; 98b, 2; y muchos otros pasajes; véase Strack-Billerbeck IV, pp. 981ss.

<sup>67</sup> 2 Bar 28,3; 2 Esdras 13,16ss; Strack-Billerbeck IV, p. 986.

<sup>68</sup> Véase Baumgartner en *Die Christliche Welt* nos. 31/32-37/39, 1925, col. 26.

setenta semanas de años de Daniel, etc.<sup>69</sup>. Los doctos sistemas de cálculo fueron numerosos<sup>70</sup>, tantos como los cálculos fallidos y las decepciones<sup>71</sup>. Por ello, los hombres llegaron a dudar de que tales cálculos estuvieran justificados. Los rabinos advierten a las gentes contra ellos, tachándolos de impíos y vedados<sup>72</sup>: los sabios del pasado ocultaron deliberadamente la fecha; el fin llegará cuando la maldad haya alcanzado su colmo, o cuando todos los israelitas se hayan vuelto piadosos y justos, o cuando Dios lo decida, cuando “los tiempos alcancen su plenitud”, “en la plenitud de los tiempos”<sup>73</sup>, es decir, cuando el tiempo señalado por Dios para este eón haya transcurrido.

“El día” puede estar próximo; pero también puede estar lejano. Cuando los tiempos se presentaban difíciles y cargados de males, los hombres piadosos solían pensar que ese día estaba demasiado distante. Entonces esperaban ansiosamente su llegada, y de nuevo surgía, de sus corazones y de sus labios, la antigua pregunta de los salmos de lamentación: “¿Por cuánto tiempo, Señor?”, y “¿Por qué motivo, Señor?”

Fue entonces cuando se originó la oración por la venida del Mesías. Israel había de humillarse ante Dios y solicitar su gracia, “esperad en Dios, nuestro libertador”, y pedirle que “limpiara a Israel para el día de gracia y bendición”:

Mira, oh Señor, y suscita para ellos a su rey,  
el hijo de David,  
en el tiempo que Tú ves, oh Dios, para que reine  
sobre Israel, tu Siervo...  
¡Ojalá apresure el Señor la llegada  
de su misericordia a Israel!  
¡Líbrenos de la impureza  
de impíos enemigos!<sup>74</sup>.

Entre las “Dieciocho oraciones” judaicas, cuyas principales características proceden de tiempos de Jesús, también hay una que dice que Dios restaurará a Jerusalén y establecerá el trono

<sup>69</sup> Dan 9; 1 Hen 93,1-10; 91,12-17; 2 Esdras 14,11s; 2 Bar 53-72; Sib IV, 47ss, etc. Véase Strack-Billerbeck IV, pp. 986ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 145.

<sup>70</sup> Strack-Billerbeck IV, pp. 999ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 143ss.

<sup>71</sup> Véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 145.

<sup>72</sup> Strack-Billerbeck IV, pp. 1013ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 145; Moore, *Judaism* II, pp. 352ss.

<sup>73</sup> Gal 4,4. Véase Strack-Billerbeck III, pp. 570, 580; Moore, *Judaism* II, pp. 350ss.

<sup>74</sup> Sal. de Salom. 17, 21, 51; cf. v. 3 y 18, 5.

de David: "haz que el Germen de David brote con rapidez" <sup>75</sup>.

La presuposición de estos rezos es la convicción de que Israel ha de ser purificado. Ya en el Sal. de Salomón 17, el poeta achaca la principal responsabilidad por el desastre —que es el trasfondo del salmo— a la casa de "pecadores", que había "asolado el trono de David con tumultuosa arrogancia", pero, no obstante, se identifica totalmente con su pueblo en su responsabilidad ante Dios, y confiesa francamente que "por nuestros pecados, los pecadores se levantaron contra nosotros" <sup>76</sup>. La convicción y la confesión del pecado en nombre de la comunidad entera son los principales temas de estos salmos. Indudablemente, lo que el autor pretende decir es que, precisamente a causa de sus pecados, Israel tiene que seguir esperando el día de gracia en que llegue el verdadero Ungido. Por lo tanto, se puede apresurar ese momento mediante la penitencia y el cumplimiento de la Ley, el estudio de las Escrituras y las buenas obras; mas el pecado y la impenitencia pueden asimismo retrasarlo <sup>77</sup>.

Esta misma idea aparece también en otros textos. Los targums acerca de Miq 4,8 saben que es a causa de los pecados de Israel por lo que se retrasa la venida del Mesías. Uno de los escrupulosos escribas dice que si Israel se arrepintiera debidamente por un sólo día, o guardara un solo sábado según lo exige la Ley, el Mesías llegaría <sup>78</sup>.

Ahora bien, paralelamente a la idea de una penitencia más o menos perfecta como condición, hallamos la noción, perfectamente natural, de que el Mesías vendrá cuando la maldad haya alcanzado su cénit. Podemos comparar a lo anterior la opinión intermedia del rabí Johanan: "Mesías, el hijo de David, no vendrá sino cuando la era haya llegado a ser totalmente digna (virtuosa), o totalmente culpable" <sup>79</sup>. El concepto de que la salvación vendrá cuando el infortunio sea mayor, cuando los dolores mesiánicos lleguen al colmo, concuerda con la idea de los primitivos profetas de la restauración y de los discípulos que compilaron los libros proféticos. Ello se refleja en la ordenación de los libros, donde las profecías de salvación siguen inmediatamente a las amenazas de perdición; luego dichos libros apoyan esta idea. La misma está

<sup>75</sup> Cf. *Authorised Daily Prayer Book*, p. 49; traducción alemana en Elsc Schubert-Christaller, *Der Gottesdienst der Synagoge*, pp. 14ss.

<sup>76</sup> Sal. de Salom. 17,5,8. Sobre la auto-asociación del poeta a los pecados del pueblo, véase mi *Senjødisk salmediktning*, pp. 22, 28ss, 32s.

<sup>77</sup> Strack-Billerbeck I, pp. 599, 600.

<sup>78</sup> Pesikta 163b; Shabbat, 118b; Sanedrín, 97b; etc. Véase Weber, *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>, pp. 348ss.

<sup>79</sup> Sanedrín, 98a; Jer. Taanit, 64a, con referencia a Ex 16,25 combinado con Is 30,15. Véase Moore, *Judaism II*, pp. 350s.



relacionada en última instancia con el concepto de la fiesta de la entronización acerca de la intervención y la nueva creación llevadas a cabo por Dios cuando el infortunio culmine <sup>80</sup>.

Pero el deseado momento ha de dejarse en manos de Dios. Israel no debe tratar de apresurar la venida del Mesías por su propia fuerza o por fuerza exterior, dicen los rabinos <sup>81</sup>. Es éste un eco de la amarga experiencia dejada por las numerosas rebeliones mesiánicas abortadas.

## 6. Los precursores del Mesías

Dado que la venida del Mesías dependía de que Israel se arrepintiera y se convirtiera, era indispensable que llegaran antes hombres que pudiesen realizar la conversión y poner todas las cosas en su debido orden. El reconocimiento de esto y el anhelo por la llegada de tales hombres representan el trasfondo religioso del surgimiento de la extendida creencia en los precursores del Mesías <sup>82</sup>. Mas el contenido de la idea y la influencia que se halla tras su origen y su desarrollo yacen en las numerosas concepciones mesiánicas paralelas que era necesario armonizar unas con otras, así como en la interpretación exegética de primitivas expresiones del Antiguo Testamento relativas a una correspondiente expectativa de la llegada de hombres que prepararan la venida de Yavé a su pueblo <sup>83</sup>.

Tal expectativa aparece expresada en Mal 3,23s, como final de la colección de libros proféticos y última palabra de la profecía a Israel, por así decirlo: "He aquí que yo enviaré a Elías el profeta antes que venga el día de Yavé, grande y terrible. Él convertirá el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los

<sup>80</sup> Véanse Sals 46 y 48; y cf. Ps.St. II, pp. 57ss, 126ss, 254ss; *Of-fersang og sangoffer*, pp. 149ss.

<sup>81</sup> Strack-Billerbeck I, pp. 598s.

<sup>82</sup> Strack-Billerbeck I, p. 756; IV, pp. 781s, 784s, 786; cf. Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 193ss.

<sup>83</sup> El intento de von Gall de derivar la idea de los precursores del concepto persa sobre una serie de "salvadores" (Saoshyants (*Basileia*, p. 377)) es innecesario e improbable. Bousset está en lo cierto cuando halla el origen de la idea misma en Malaquías (*Relig.*<sup>2</sup>, p. 266); pero también él introduce innecesarias complicaciones en la profecía de Malaquías mediante oscuros paralelismos inferidos de la religión comparativa. El anhelo de Malaquías por la venida de un profeta mayor que él, que sepa preparar mejor que él el camino al Señor y ponga a Israel en el estado adecuado para recibir a su Dios cuando Este llegue, se entiende fácilmente a la luz de la comprensión del propio profeta de su imperfección y de la indignidad del pueblo. Existe, empero, una parte de verdad en las opiniones de Bousset y de von Gall; véase más abajo, p. 330.

hijos a los padres, no sea que venga yo y entregue la tierra toda al anatema". Esta añadidura al libro no es sino una reinterpretación de la predicción del propio Malaquías (3,1ss) acerca de que Yavé enviará a su mensajero ("el ángel de la alianza", según lo formula una glosa) por anticipado, a fin de preparar el camino delante de Él (refiriéndose al conocido grito profético del Deutero-Isaías). No se nos detalla la labor del ángel. Sin duda es, en primer lugar, la de predecir la venida del Señor y rememorar a los hombres la alianza y la Ley. Entonces, el Señor mismo aparecerá en su templo y someterá a juicio, depurando y purificando. Es natural que, en una época sin profetas, se sintiera la necesidad de hombres de Dios, dotados del espíritu, que pudiesen predicar la penitencia y la conversión con fuerza y efecto mayores de las que los epígonos de los profetas (los doctos custodios de la tradición y los "sabios") se creían capaces de desarrollar. Por esta razón, interpretaron las palabras de Malaquías como una promesa relativa a la venida de un profeta como los antiguos, uno de los propios profetas del pasado. Y, ¿a qué otro profeta sería más natural esperar que a Elías, que no había muerto, sino que había sido transportado vivo a los cielos?

Así, pues, en el judaísmo tardío, Elías pasa a ser uno de los precursores del Mesías. Es probable que esta idea se halle ya expresada en Ecl 48,10; y, en cualquier caso, el judío Trifón cita a Elías, en el diálogo de Justino, como alguien que había de venir a ungir al Mesías para su obra. En una versión de la leyenda rabínica acerca del nacimiento del Mesías, del que volveremos a tratar más adelante, es Elías el que descubre quién es el recién nacido (véase más abajo, pp. 332s). Mas Sirac ya sabe que Elías volverá, y es probable que el Apocalipsis de Henoc contenga esa misma enseñanza<sup>84</sup>. La idea de Elías como precursor del Mesías parece haber sido ampliamente aceptada por el judaísmo, y los Evangelios la presuponen como una creencia común entre los judíos<sup>85</sup>. En cuanto a su función de "restaurador", los rabinos tienen mucho que decir acerca de ella<sup>86</sup>. Por ejemplo, decidirá sobre asuntos relativos a lo puro y lo impuro, y separará a los elementos extraños a la nación judía<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> "El joven morueco" de 1 Hen 90,31 (cf. 89,52; 90,9); véase Pedersen en *Islamica*, 2, pp. 422ss.

<sup>85</sup> Ecl 48,10s; Mc 9,11s; Mt 11,13s; 17,10ss; Jn 1,21,25; cf. Lc 1,17; Targum de Jerusalén sobre Ex 40,10; Targum de Jonatán sobre Dt 35,4. Véase J. Jeremias en *T.W.B.N.T.* III, pp. 930ss; Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 266s.

<sup>86</sup> Strack-Billerbeck IV, pp. 781ss; Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, pp. 38ss; von Gall, *Basileia*, p. 379.

<sup>87</sup> Véase Moore, *Judaism* II, pp. 357ss; y p. 302 más arriba.

Por lo regular, se cita a otros precursores además de Elías. Moisés aparece junto a él con mucha frecuencia<sup>88</sup>. Para la exégesis judaica era fácil descubrir en Dt 18,15, donde se promete a Israel que siempre podrá contar con que Dios le envíe a “un profeta como Moisés” para mostrarle el camino recto, que Moisés volvería. La expectativa de la llegada de Moisés y Elías en cuanto precursores del Mesías arroja luz sobre el relato de la Transfiguración de Jesús en la montaña, y también sobre la alusión del Apocalipsis a los dos testigos<sup>89</sup>. También los rabinos (por ejemplo, Johanan ben Zakkai) hacen referencia a Moisés y a Elías<sup>90</sup>. A veces se cita a Moisés como único precursor<sup>91</sup>.

Es natural que se cite a Henoc junto a Elías. De ambos se contó que habían sido llevados en vida a los cielos, pudiendo, pues, volver de ellos<sup>92</sup>. La expectativa de semejante retorno antes de la llegada del Mesías se extiende, en el Apocalipsis de Ezra, a todos los hombres que habían sido elevados (*recepti*) y no habían experimentado la muerte desde su nacimiento<sup>93</sup>. El Apocalipsis copto de Elías alude a sesenta precursores del Mesías<sup>94</sup>.

Asimismo es posible que el Tahcb de los samaritanos (véase p. 316), “el que devuelve”, o “el Restaurador”, no fuera originalmente una figura mesiánica, sino, realmente, uno de los precursores que, como Elías, restaurarían la vida de la comunidad.

También podemos incluir entre los precursores al misterioso *Taxo(n)*, “el Ordenador”, que aparece en la Asunción de Moisés<sup>95</sup>, aunque no se mencione a ningún Mesías en este apoca-

<sup>88</sup> Strack-Billerbeck IV, p. 787; cf. Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 194s; J. Jeremias en *T.W.B.N.T.* IV, s.v. *Μωυσης*.

<sup>89</sup> Ap 11,3s; Mosbech, *Johannes's Aabenbaring*, pp. 192ss. Otras referencias a la literatura en Munck, *Petrus und Paulus in der Johannesapokalypse*. Munck intenta demostrar que los dos testigos son Pedro y Pablo.

<sup>90</sup> Véase von Gall, *Basileia* p. 378; Munck, op. cit., p. 10.

<sup>91</sup> Véase von Gall, op. cit. p. 380, con referencias a la tradición samaritana y a Sib V, 256ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 191.

<sup>92</sup> 1 Hen 90,31; cf. Bousset, *Der Antichrist*, p. 134; *Relig.*<sup>2</sup>, p. 267; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 197s.

<sup>93</sup> 2 Esdras 6,26; véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 193; Stade-Bertholet, *Die Biblische Theologie des Alten Testaments* II, p. 443.

<sup>94</sup> Un Baraita citado por Klausner (op. cit., p. 71; cf. Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 218) habla de nueve hombres justos del pasado, que fueron transportados en vida al paraíso.

<sup>95</sup> Sobre *Taxo* en As. Moisés 9,1ss, véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 266; Clemens en *A.P.A.T.* II, p. 326; Burkitt en *H.D.B.* III, pp. 448ss; von Gall, *Basileia*, p. 381; Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*<sup>2</sup>, pp. 134ss, con otras referencias. Lattey (*Catholic Biblical Quarterly*, Enero 1942, pp. 17s) ve en *Taxo* una clave de “Shiloh” (Gen 40,10), como nombre aplicado a un Mesías sufriente. Pero la manera en que la Asunción de Moisés alude

lipsis. *Taxo(n)* es un hombre justo que, en los últimos tiempos, junto con sus siete hijos, inclinará al Señor, mediante oraciones y auto-sacrificios, a poner fin a la tribulación y otorgar la salvación. Es imposible deducir su nombre de ninguna de las lenguas semíticas, luego debe tratarse de una traducción griega del original hebreo. Seguramente representa el término hebreo *meḥōkēk* de Gen 49,10<sup>96</sup>. En el Documento de Damasco (8,8) se emplea esta palabra con el significado de “legislador” u “Ordenador”, aquel que mantiene e interpreta la Ley mediante su *mehukkekōt*, estableciendo así el orden justo y vigilando que la congregación obedezca el *hukkim* y el *hukkot*<sup>97</sup>. Es igual al

a Taxo parece indicar que se tratara de un personaje histórico y que el autor tuviera conocimiento de su obra y de su muerte. De éstas esperaba un resultado milagroso en los últimos días. Burkitt, Charles y otros ven en Taxo un reflejo de algún personaje histórico, como Eleazar en 4 Mac 1,8. En contra de esta identificación concreta, véase Rowley, op. cit., loc. cit. Torrey (*J.B.L.* 62, 1943, pp. 1ss) encuentra en la palabra una cifra, 415, en un supuesto original arameo, correspondiente a un *hšmny* “el asmoneo” = Matatías el Macabeo. En contra de esto, véase Rowley en *J.B.L.* 64, 1945, pp. 141ss; y cf. respuesta de Torrey, ibid., pp. 547ss. La interpretación de “Taxo” en el texto latino, como correspondiente a un τάξων (“el Ordenador”) en el “original” griego, de donde indudablemente se tradujo el texto latino (véase Charles en *A.P.O.T.* II, pp. 409s), ha sido propuesta por Clemen y Bousset. Podría parecer dudosa, en tanto no se indique una voz hebrea de donde pudiera haberse traducido τάξων; pero véase la nota siguiente, y Mowinckel en *Supplements to V.T.* I, pp. 88-96. No parece caber la menor duda de que el original de la Asunción de Moisés estuviera en hebreo; véase Charles en *A.P.O.T.* II.

<sup>96</sup> En las interpretaciones griegas de escritos hebreos o arameos, τάξις y τάσσειν tienen una especial relación con *hukkāh* o *hōk* y *tôrāh* (*dāt* en arameo), y se emplean paralelamente a νόμος (por ej.: 1 Hen 72,1, 35; 79,1; cf. 2,1; 5,4). Véase Aalen, *Die Begriffe “Licht” und “Finsternis” im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, pp. 159s. En la versión bíblica de los setenta, τάξις = *tôrāh* en Prov 31,26 (24), τάσσειν traduce a *šiwwāh* en 2 Sam 7,11; 1 Par 17,10; Is 38,1. Cf. Eclo 16,26, donde Aalen acertadamente sugiere un *hukkim* o *hukkot* tras el μερδᾶς = los órdenes o leyes cósmicos.

<sup>97</sup> El *meḥōkēk* es idéntico al “Estudioso de la Ley” (8,8; 9,8; véase Hvidberg, *Menigheden af den nye Pagt*, pp. 206s, 292ss), que es asimismo el “Maestro justo” (8,10; véase Hvidberg, op. cit., pp. 270ss) o “Maestro de la congregación” (*ywrh hyhyd*). Esta última expresión se ha interpretado como “el Maestro del Único” (es decir, Dios; así, Gressmann), y más frecuentemente como “el único Maestro”; pero en los Pergaminos del Mar Muerto, que proceden de la misma secta, *yhd* es un término aplicado a la congregación, “los muchos” (*plenum*) (véase Burrows en *O.T.S.* VIII, pp. 172ss), y *yhyd*, según aparece en el Documento de Damasco, debe significar lo mismo. La segunda *y* puede deberse a una posterior interpretación equívoca, o bien indicar una pronunciación como *yahēd*.

Si esta explicación de *Taxo(n)* es la correcta, cabría concluir que la Asunción de Moisés se hubiera originado en los mismos círculos que la

“estudiante de la Ley” (dôrēš hat-tôrâh), “el Maestro de justicia” (es decir, el Maestro recto, o justo: *yôrēh šedek*), que había desempeñado un importante papel en la reorganización de la secta en Damasco. La secta esperaba, según vemos, que este “Ordenador” y “Legislador” volvería en el tiempo del fin, para nuevamente desempeñar la misión de *taxon*. Cuarenta años habían de pasar entre su muerte y la llegada del Mesías<sup>98</sup>.

De acuerdo con el cuarto Evangelio (1,21; cf. 6,14; 7,40), los judíos de tiempos de Jesús también creían en “el Profeta” (el verdadero Profeta) que había de aparecer antes del Mesías, pero al que se distinguía explícitamente de Elías<sup>99</sup>. Tal expectativa podía estar fundada en Dt 18,15, donde, como hemos visto, se alude a un profeta futuro semejante a Moisés. Es posible que existan otras referencias a este Profeta; por ejemplo, en la decisión del pueblo de que Simón el Macabeo fuera jefe y sumo sacerdote hasta que surgiera un profeta digno de confianza que solucionara el asunto de la posición mesiánica de los macabeos<sup>100</sup>.

Parece ser que, a veces, se identificó a este profeta como el propio Mesías. Así debió suceder cuando los judíos quisieron hacer rey a Jesús, por ver en Él al “profeta que había de venir al mundo” (Jn 6,14).

Ahora bien, la idea de un precursor contiene un elemento que resulta inexplicable sobre la única base de las presuposiciones del Antiguo Testamento, y es el no poco popular concepto, ya mencionado, de la llegada de varios precursores, a veces dos, con frecuencia tres: Moisés, Elías y el Profeta. La idea de un precursor podía fácilmente originarse en concepciones peculiares del judaísmo; pero las presuposiciones del Antiguo Testamento no aclaran la razón por la cual se dice que los tres precursores llegarían uno tras otro. Tal noción parece estar relacionada, en sus orígenes, con la idea que se manifiesta en la religión persa y en

secta de Damasco. Obsérvese que Taxo(n) y sus siete hijos se ocultan en una *gruta* a fin de orar por el pueblo, pero también para poder vivir de acuerdo con su estricta interpretación de la Ley. La cueva de ‘Ain Feshkha no era, desde luego, únicamente un depósito para los manuscritos, sino también un escondite para los dirigentes de la secta en épocas de persecución. La cueva de Taxo(n) puede muy bien haber sido la de ‘Ain Feshkha.

<sup>98</sup> Documento de Damasco 9,39; véase Hvidberg, op. cit., pp. 261ss; Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*<sup>2</sup>, pp. 76s; *The Zadokite Documents and the Dead Sea Scrolls*, p. 40. Véase igualmente el *Habakkuk Commentary* sobre Hab 1,5 (traducción de Brownlee en *B.A.S.O.R.* 112, Dic. 1948, pp. 8ss).

<sup>99</sup> Strack-Billerbeck II, pp. 363, 479s; cf. Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 193s.

<sup>100</sup> 1 Mac 14,41; véase von Gall, *Basileia*, p. 381; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 191; cf. R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa*, pp. 18ss.

diversos sistemas doctrinales del gnosticismo judaico acerca de varios "salvadores" (Mesías); y la misma está, a su vez, relacionada con la doctrina de los períodos del mundo, cuyo origen es asimismo iranio y caldeo. La escatología persa cita cuatro períodos del mundo, cada uno de ellos con su propio salvador (Saoshyant), siendo sólo el último el verdadero salvador, y los otros tres simples precursores. La idea judía de los tres precursores vino determinada por estas concepciones <sup>101</sup>.

## 7. El día del Mesías y su aparición

"El día de gracia" (Sal. de Salom. 18,10 [9]), fecha de la llegada del Mesías, recibe también el nombre de "día del Mesías" (v. g., 2 Esdras 13,52). Este término vuelve a aparecer en el Nuevo Testamento como "día de Jesucristo" <sup>102</sup>. La expresión se formó por analogía con el primitivo "día de Yavé", el cual es, a su vez, análogo a "el día del rey". Significa el día en que Yavé, o el Mesías, aparecerá como rey, asumirá el título real y será aclamado como soberano. Cuando se hace referencia al día real de Yavé, lo que se quiere decir es que Yavé se hace rey y es reconocido en cuanto tal, por haber llevado nuevamente a cabo su regia labor. Mediante el gran acto de la salvación, ha establecido y creado su reino. Tal era la idea fundamental de la antigua festividad de la cosecha y la epifanía, de donde se transfirió a la esperanza futura y a la escatología. Sin duda es este mismo sentido el que se quiere conferir a la frase "el día del Mesías". Significa el día en que éste ha llevado a cabo su obra mesiánica: ha aplastado al enemigo, salvado a su pueblo, "restaurado el reino de Israel" (acerca del cual los discípulos, en su perspectiva judaica, preguntaban todavía después de la Resurrección; Act 1,6), demostrando así ser el Mesías.

Es a esta revelación como Mesías a la que los targums se refieren cuando, repetidamente, dicen, acerca de su aparición, que "se revela" (*itgali*) <sup>103</sup>. La misma expresión aparece empleada en Antiguo Testamento relacionadas con la epifanía de Yavé, donde especial <sup>104</sup>. También es ésta una reminiscencia de las ideas del otras partes, e indica que la venida del Mesías reviste un carácter "se da a conocer" (*nôda'*) <sup>105</sup>, revelando su carácter a través de

<sup>101</sup> Véase al autor del presente libro en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 231s.

<sup>102</sup> 1 Cor 5,5; Fil 1,6,10; 2,16; 2 Tes 2,2.

<sup>103</sup> Sobre el uso de esta palabra, véase von Gall, *Basileia*, p. 400.

<sup>104</sup> 2 Bar 29,3; 30,1; 2 Esdras 7,28; Sib III, 652.

<sup>105</sup> Sal 48,4; 74,2; véase *Ps.St.* II, p. 458.

su gloriosa aparición y de sus actos soberanos y poderosos. El día en que el Mesías aparezca y lleve a cabo su obra mesiánica de salvación será el día en que “se revele” como lo que está destinado a ser, como el Mesías. Tales expresiones sobreentienden que es su obra mesiánica la que le hace ser el Mesías. No es posible conocerle y tenerle por tal mientras no haya revelado su identidad mediante los actos citados. “Revela su gloria” (su dignidad de Mesías) llevando a cabo obras mesiánicas, según lo formula el Cuarto Evangelio (Jn 2,17). Los hermanos de Jesús dicen a Éste: “Revélate al mundo”, queriendo decir con ello que salga y realice abiertamente la labor y los milagros mesiánicos (Jn 7,3ss; cf. 14,22). De acuerdo con el pensamiento judío, sólo entonces será Mesías en el sentido pleno de la palabra<sup>106</sup>. Mientras tanto, podemos decir que no es sino un *Messias designatus*, un pretendiente a la dignidad mesiánica.

Junto a esta idea de revelación mediante actos mesiánicos también hallamos, en la literatura rabínica tardía, el concepto de una manifestación aún más dramática y sorprendente. En un pasaje, leemos: “Cuando el rey Mesías se revele, vendrá a situarse sobre el tejado del templo”; desde allí, anunciará a Israel el mensaje de redención<sup>107</sup>. El relato acerca de la Tentación demuestra que primitivamente ya se conocían ideas análogas.

Sólo nos queda por añadir que no resulta improbable la existencia, en la expresión y en el concepto de “la revelación del Mesías” (su epifanía o *parousia*), de elementos más profundos y metafísicos, influidos por ideas acerca de un ser celestial, “el Hijo del hombre”, que aparecerá en un tiempo pre-determinado, revelándose tal cual realmente es (véase más adelante, pp. 422s).

La fecunda expresión “el día del Mesías” (refiriéndose al día y la hora fijados en que aparecerá y revelará quién es) no ha de confundirse con el plural, más vasto y general, de “los días del Mesías”. En comparación con “el día”, esta expresión es secundaria y más floja. En el uso rabínico abarca, de hecho, todo el reinado del Mesías; pero también en este caso se hace hincapié en el día de su aparición, cuando la gran revolución tiene lugar y se funda, organiza y consolida el reino: hasta aquí es todavía evidente el sentido original. Más adelante volveremos sobre la expresión “los días del Mesías”.

<sup>106</sup> Messel destaca esto acertadamente en *N.T.T.* 21, 1920, pp. 67ss.

<sup>107</sup> Strack-Billerbeck III, p. 9.

## 8. El Mesías oculto

Si es su obra la que hace al Mesías y le revela como tal, es indudable que, como ser humano, puede vivir parte de su vida sin manifestarse y ser reconocido como Mesías, y, posiblemente, sin siquiera percibirse de que lo es, sin “conciencia mesiánica”, por usar la expresión técnica teológica. El pueblo no puede saber por anticipado quién es el Mesías. El Mesías es, como hemos dicho (p. 330), aquél a quien Dios llama, ensalza y apresta, otorgándole la gracia necesaria para ejecutar la labor mesiánica. Mas, al igual que los antiguos profetas, o como el Siervo del Señor, él mismo puede haber recibido la llamada y sabido por experiencia que el Señor le ha hecho como una cortante espada y aguda saeta, aunque hasta entonces se haya ocultado en su vaina, hasta que se manifieste y realice el trabajo mesiánico, o hasta que, mediante otro milagro designador, Dios le revele al mundo como Mesías y haga que los hombres le reconozcan como tal.

Vemos que tales ideas (que son importantes para comprender la conciencia mesiánica de Jesús) eran realmente corrientes en los círculos judaicos, por las alusiones a un Mesías desconocido que a veces aparecen. En su *Diálogo con Trifón*, Justino Mártir (ca. 150 A.D.) pone en boca del representante del judaísmo: “Aun cuando el Mesías haya nacido y esté viviendo en algún lugar (se trata aquí de una concesión hipotética a la afirmación cristiana de que Jesús era el Mesías), es, a pesar de todo, desconocido<sup>108</sup>; de hecho, ni siquiera él mismo se conoce; y tampoco tiene poder alguno hasta que Elías llegue, le unja y le revele a todos” (8). En 110 Trifón dice: “Aun cuando los hombres digan que ya ha venido, no se le conocerá por lo que es en tanto no haya adquirido fama y renombre”. Aquí tenemos las dos posibilidades de que anteriormente hablamos. El Mesías es un ser humano como los demás (del linaje de David, asumimos), hasta el día en que Elías vuelva y le unja, elevándole a la dignidad de rey conforme lo hacían los antiguos profetas, y dándole así a conocer como Mesías; pero, más tarde, da abundantes pruebas de su dignidad mesiánica ganándose gran fama, es decir, realizando la obra del Mesías y obligando al mundo entero a reconocerle<sup>109</sup>.

Esta misma concepción aparece también en el Apocalipsis de

<sup>108</sup> ἄγνωστος: Probablemente, esta palabra abarca también el matiz de “incognoscible”.

<sup>109</sup> Sobre esta interpretación del testimonio de Justino, véase Messel en *N.T.T.* 21, 1920.



Ezra (véase 2 Esdras 13). El rasgo, sin duda tradicional <sup>110</sup>, de que el Mesías (llamado aquí Hijo del hombre) surgirá del mar, lo interpreta el apocalíptico de la siguiente manera: "Del mismo modo que nadie puede averiguar ni saber lo que hay en lo profundo del mar, tampoco nadie podrá ver en la tierra a mi hijo (*o a los que con él están*) hasta el tiempo de su día" (13,52). Para este apocalíptico, el Mesías es, indudablemente, el ser pre-existente, el Hijo del hombre, que será revelado mediante un milagro. Mas las expresiones que utiliza en el texto citado, y la idea que asocia a la revelación del Hijo del hombre, están tomadas de la concepción del desconocido Mesías terreno. Como lo afirma Justino, es posible que los hombres *vean* al Mesías antes de reconocerlo; mas no lo verán tal cual es en tanto no se haya revelado. Tal es asimismo el significado original de las palabras empleadas en el Apocalipsis de Ezra, aun cuando el autor las entendiera en el sentido de que los habitantes de la tierra no podrían ver en absoluto al Mesías en tanto no se manifestara desde el más allá. También hay una alusión (si bien, quizá, mal entendida) al incógnito Mesías en el Cuarto Evangelio (7,27) <sup>111</sup>.

Este concepto de un Mesías desconocido y oculto aparece asimismo en la literatura rabínica. El comentario a los Salmos, Midrash Tehillim, interpreta Is 11,10 de la siguiente manera: "Es Mesías, el Hijo de David, que se mantiene oculto hasta que llegue la hora fijada" <sup>112</sup>. Después de nacer, vive, como un desconocido <sup>113</sup>, nadie sabe dónde; unos dicen que en Roma, la propia fortaleza del antiguo adversario; otros dicen que en un lugar del lejano Norte; y aún otros dicen que en el paraíso o algún otro lugar del cielo <sup>114</sup>. En su día, el Mesías saldrá de esta existencia oculta, desconocida, humilde, con frecuencia humillada por el sufrimiento y la escasez (véase más abajo), y se revelará.

Pero estas ideas, un tanto teóricas e hipotéticas, acerca del Mesías oculto, tomaron asimismo una forma más concreta, legendaria y fantástica. El Mesías ya *ha* venido, en realidad, si bien todavía pasa desapercibido entre los hombres. Esto dice el targum acerca de Miq 4,8, donde la razón de que aún se mantenga oculto se debe a los pecados de Israel. El targum acerca de Ex 12,42 sabe que el Mesías vendrá de Roma, opinión que también

<sup>110</sup> Según lo destaca acertadamente Gunkel, en oposición a la racionalización de Messel (ibid., pp. 75ss); cf. su crítica de *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*, en *N.T.T.* 17, 1916, pp. 196ss.

<sup>111</sup> Véase Messel, ibid.

<sup>112</sup> Strack-Billerbeck III, p. 315.

<sup>113</sup> Op. cit. II, p. 339; IV, p. 766.

<sup>114</sup> Op. cit. II, p. 340; I, pp. 160s, 481, 960, 1018; IV, p. 488.

los rabinos albergaban <sup>115</sup>. Igualmente leemos que el Mesías vivía como uno más entre los leprosos del extrarradio romano <sup>116</sup>, o que yagabundeaba por el mundo mendigando, en espera del momento en que se daría a conocer como Mesías <sup>117</sup>. Pero la misma idea dio origen, tras la muerte de Cristo, a una leyenda acerca de la muerte del Mesías que existe en distintas versiones. De acuerdo con ella, el Mesías nació el mismo día de la destrucción del templo; sólo una persona (en algunas narraciones, un árabe anónimo; en otras Elías) advierte quién es; pero, poco después, se llevan al niño hasta el día en que se manifieste como Mesías; y nadie sabe dónde está ahora <sup>118</sup>. También se aplicó este relato al Mesías político, Menahem ben Ezequías.

El origen de la idea de que el Mesías ya vive en este mundo como un desconocido reside, probablemente, en el anhelo por la llegada de su día. Pero su formulación épica se sirve de temas tradicionales. El anhelo se ha apoderado del conocido tema oriental acerca del santo desconocido que vive, despreciado, entre los hombres, quienes no sospechan la clase de persona que realmente es <sup>119</sup>. En las leyendas de la natividad, ciertos temas referentes al desconocido hijo del rey o del dios proporcionaron el material necesario para el desarrollo de tal idea. Una análoga concepción también influyó en el desarrollo de la tradición acerca del nacimiento de Jesús <sup>120</sup>. Pero es probable que también influyera en él un tema mitológico del mismo tipo que el que se halla en el trasfondo de Ap 12. Esto se deduce del hecho de que la leyenda no explique la razón por la cual se aleja al niño; tal explicación debía hallarse en la narración de donde se derivó. Ap 12 nos cuenta el relato de una mujer que, en el cielo, da a luz a un niño, el cual es arrebatado al trono de Dios para rescatarlo de un dragón que quiere devorarlo. Este cuento acerca del niño divino que trae la redención y el nuevo mundo estaba muy extendido. A juzgar por la forma que subyace en el simbolismo del Apocalipsis, es

<sup>115</sup> Op. cit. II, p. 340; Dalman, *Der leidende und sterbende Messias*, p. 41; von Gall, *Basileia*, p. 400.

<sup>116</sup> Bab. Sanedrín 11,98a, etc. Schoeps ha demostrado (en *Biblica* 29, 1948) que la interpretación de Simmaco de Is 53,5 hace alusión a la idea de un Mesías leproso.

<sup>117</sup> Véase Gressmann, *Der Messias*, p. 451 n. 3, pp. 452, 458.

<sup>118</sup> Gressmann analiza esta leyenda de la natividad en su ensayo "Der unerkannte Messias", en *Der Messias*, pp. 449ss, con traducciones de los textos y referencias a las fuentes.

<sup>119</sup> Véase Bousset en *A.R.W.* 21, 1922, pp. 1ss; más literatura en Gyllenberg, *Herrens tjänare*, pp. 25s.

<sup>120</sup> Véase Gressmann, *Das Weihnachtsevangelium*; y cf. el estudio en Klostermann-Gressmann, *Das Lukasevangelium*, acerca de Lc 2,1-20.

probable que se trate del nuevo dios del sol, que significa el fin de la dominación del dragón (el estado de caos, invierno, inundación o sequía, y muerte) <sup>121</sup>. Igualmente es probable que los mitos orientales acerca del resucitado o renacido dios de la feracidad y de la vida formen parte del material que contribuyó a la concepción de este relato, la clase de mito que subyace en el simbolismo de la señal de Emmanuel en Is 7. Este mismo tema mítico se manifiesta en las afirmaciones de que el Mesías ya ha nacido, pero se halla, de momento, oculto en el cielo o en el paraíso (véase más arriba, p. 333), lo cual, realmente, no se ajusta a la figura del hijo terreno de David. En el desarrollo de la leyenda acerca del nacimiento del Mesías, que ahora estamos considerando, este mito no fue sino uno de los temas contribuyentes. De él se deriva la característica de que las leyendas mesiánicas no proporcionen una explicación razonable a la desaparición del niño poco después de su nacimiento, por haber sido arrebatado. En los mitos, eso se explica por salvar al niño del dragón.

Pero aun aquellos que legaron esta leyenda de la natividad se preguntaban a veces por qué razón el niño desaparecía otra vez y la esperanza del pueblo, que parecía estar garantizada en el instante mismo en que sufrió, con la destrucción del templo, su más profunda humillación, quedaba pospuesta hasta un desconocido futuro. Una de las variantes ofrece una respuesta que no forma, sin embargo, parte orgánica del tema mismo, sino que es fruto de una reflexión teológica, a saber, que el niño permanecerá oculto hasta que el tiempo determinado por Dios haya transcurrido y el fin esté a punto de llegar <sup>122</sup>. Esta era seguramente la forma en que la mayoría de los judíos se explicaban el asunto. Aún no se han reparado suficientemente los pecados de Israel, y el Mesías no puede "ser revelado" en tanto no se llegue a una auténtica conversión y obediencia a la Ley. Tal es justamente la razón por la cual han de venir, previamente, hombres que evoquen penitencia y conversión y pongan todas las cosas en orden, o sea, los precursores del Mesías a los cuales nos hemos referido.

## 9. Dotes otorgadas al Mesías para su misión

El Mesías es tal y puede salvar a su pueblo solamente porque, gracias a su íntima relación con Dios, ha adquirido dotes espe-

<sup>121</sup> Véase el examen de los diversos paralelismos e intentos de explicación en Mosbech, *Johannes's Aabenbaring*, p. 229.

<sup>122</sup> Véase Gressmann, *Der Messias*, p. 452.

ciales para coronar triunfalmente su misión. En el Sal. de Salomón 17,42 (37) leemos:

Pues Dios le hará poderoso  
por (su) espíritu santo,  
y sabio por el espíritu del entendimiento,  
con fuerza y justicia.

El Mesías recibirá el santo espíritu divino con todos los dones que éste confiere. Tal es el origen de las facultades necesarias para su misión.

El Mesías es, naturalmente justo <sup>123</sup>. Tal virtud formaba parte del ideal oriental de la realeza desde la más remota antigüedad. Se le llama "el Mesías de justicia" (es decir, el Mesías justo, *mešîhâ' dešîdâ*). Esa justicia implica también a veces su justo gobierno y juicio de su pueblo <sup>124</sup>: cada hombre tendrá lo que le corresponde; se mantendrán la paz y el orden; los malvados serán castigados; los buenos vivirán en paz y "tendrán asegurada su subsistencia y mantendrán sus posesiones". Aquí, el término "justicia" corresponde a lo que nosotros, hombres modernos, entendemos por él, especialmente referido a su aplicación a la actividad legal y administrativa. Mas, por lo regular, el significado es otro cuando se hace mención de la justicia del Mesías. Desde un principio, el término está íntimamente relacionado con la salvación, con el establecimiento y mantenimiento de buenas condiciones para el pueblo, en la patria y fuera de ella. El Mesías obtendrá el "derecho" de su pueblo contra los opresores paganos y contra cualesquiera traidores, bandidos y pecadores que habiten en su propio seno. Salvará a su pueblo de la esclavitud y del infortunio, y mantendrá esta salvación y esta libertad frente a todos los peligros amenazadores; pues Israel tiene "derecho" a ser libre, rico, próspero, y a ser la primera de las naciones. La justicia del Mesías consiste en que salva a su pueblo: la justicia y la salvación son idénticas <sup>125</sup>.

No sólo se hace constantemente hincapié en su justicia, sino también en su sabiduría <sup>126</sup>. Los rabinos sostienen que el Mesías

<sup>123</sup> Sal. de Salom. 17,25 (23), 28s (26s), 31 (29), 35 (32), 42 (37), 48 (43); 18,8 (7); Targum sobre Jer 23,6; 30,15; Agadat Shir hash-shirim IV, 11; Seder Rab Amram 1,9a (cf. 10b, 12a); Pesikta Rabbati 161b, 162ab, 163ab, 164a. Véase Dalman, *Der leidende und sterbende Messias*, p. 241.

<sup>124</sup> Sal. de Salom. 17,28s (26s), 35 (32), 48 (43).

<sup>125</sup> T. Judá 24, con referencia a Mal 3,20.

<sup>126</sup> Sal. de Salom. 17,42 (37); 1 Hen 49,2s; 51,3; T. Leví 18; véase Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 221.

sabe lo que hay en el interior de los hombres y lo que va a suceder <sup>127</sup>. La sabiduría y la justicia implican la capacidad tanto de ver lo que es justo, cuanto de realizarlo.

Mas la verdadera esencia y fuente de sabiduría es el temor de Dios. También es éste un don de la gracia divina, una cualidad religiosa y moral. Por lo tanto, cada vez que éste se manifiesta en su plenitud va acompañado de la ausencia de pecado; es ésta una característica del Mesías que los Salmos de Salomón destacan expresamente:

Y él mismo (estará) puro de pecado,  
para que pueda gobernar a un gran pueblo.  
Reprobará a reyes y eliminará a los pecadores  
por la fuerza de su palabra.  
(Sal. de Salomón 17,41 [36])

Conforme al pensamiento judaico usual, lo que tales palabras indican es, principalmente, esa ausencia de pecado que poseen aquellos que, temerosos de Dios e iluminados por su espíritu santo, obedecen la Ley de Dios: en otras palabras, la "justicia" en el sentido judaico <sup>128</sup>. Es el don del espíritu de Dios, que le ha sido otorgado, el que mantiene al Mesías justo y libre de pecado. También T. Leví 18,7 pone de relieve que el espíritu divino descenderá sobre él en toda su gloria y le conferirá sus dotes y sus poderes:

Y la gloria del Altísimo  
se manifestará sobre él,  
y el espíritu de entendimiento y de santificación  
descansará en él.

Por tener el espíritu santo de Dios, él mismo es también santo, y su propio espíritu es un espíritu santificado. Esto indica, ante todo, la índole divina, sobrehumana y milagrosa de sus facultades; mas también alude a una cualidad moral <sup>129</sup>. Ello es evidente por la íntima relación con "el espíritu de entendimiento" que el texto expresa. En el pensamiento judío, entendimiento y sabiduría denotan discernimiento y poder a nivel moral y religioso: el co-

<sup>127</sup> Strack-Billerbeck II, p. 439.

<sup>128</sup> Cf. Sal. de Salom, 1,2s, "lleno de justicia"; y véase Messel en N.T.T. 10, 1909, p. 127.

<sup>129</sup> Cf. Stade-Bertholet, *Die Biblische Theologie des Alten Testaments* II, pp. 76, 409s; Fridrichsen, *Hagios-Qadoš*, pp. 58ss.

nocimiento de Dios implica índole y acción religiosas y morales<sup>130</sup>.

Lo que el Mesías realiza es, principalmente, el ideal moral y religioso. Su piedad se demuestra en lo que constituía, desde tiempos de Isaías en adelante, la médula de la religión judía: en que, temeroso de Dios y lleno de confianza en Él, nunca cae en el pecado del orgullo, el cual es característico de las potencias paganas, amigas de confiar en la fuerza y el entendimiento humanos. Pero

No confiará en caballo,  
caballero y arco...  
Ni cosechará confianza de (?) una multitud (?)  
para el día de la batalla...  
Su esperanza (estará puesta) en el Señor:  
¿quién podrá entonces vencerle?  
(Será) poderoso en sus obras,  
y fuerte en el temor de Dios,  
(estará) pastoreando el rebaño del Señor  
fiel y justicieramente.  
(Sal. de Salomón 17,37 [33], 44s [39]s)

Por ser él poseedor de sabiduría y temer a Dios, puede ser, al mismo tiempo, jefe y ejemplo para su pueblo cuando éste viva

Bajo la vara disciplinaria del Ungido del Señor  
en el temor de su Dios,  
en el espíritu de sabiduría  
y justicia y fuerza;  
para que pueda dirigir a (todo) hombre  
en las obras de justicia por el temor de Dios,  
para que pueda establecerlos a todos  
ante el Señor,  
(viviendo) una buena generación  
en el temor de Dios en los días de gracia.  
(Sal. de Salomón 18,8-10 [7-9])

Por ser él santo, puede santificar a su pueblo, limpiándole de todo pecado, impureza y paganismo, de modo que sus gentes puedan vivir una vida consagrada a Dios, y dándoles asimismo la cualidad moral y religiosa que va implícita en la santidad<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> Cf. Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes*, pp. 5ss.

<sup>131</sup> Sal. de Salom. 17,28 (26), 32 (30), 35s (32), citado más adelante, pp. 343-345.

Jn 4,25 también dice que los judíos y los samaritanos creen que el Mesías enseñará a su pueblo a entender correctamente la Ley, a conocer el justo temor de Dios, y a ser piadosos, del mismo modo que él asumirá toda la ley y la cumplirá. En los círculos eruditos, entre los rabinos, fue probablemente este aspecto del Mesías el que más se destacó <sup>132</sup>. El Apocalipsis de Henoc también dice que el Mesías posee, como don del espíritu, el carisma de la enseñanza <sup>133</sup>. Aquí es evidente la herencia profética de la concepción mesiánica (véase más abajo, pp. 350s). Es posible que la secta de Damasco considerara como una importante tarea del Mesías la predicación y el mantenimiento de una justa doctrina y obediencia a la Ley. Sea como fuere, observamos que los rabinos a veces le representan como escriba y maestro de la Ley <sup>134</sup>.

Las dotes del Mesías se pueden sintetizar, en términos del antiguo pensamiento y vocabulario israelitas, en una sola palabra: se le ha otorgado una *bendición* especial <sup>135</sup>:

Y la bendición del Señor (estará) en él:  
será fuerte y no tropezará.  
(Sal. de Salomón 17,43 [38])

Por lo tanto, “benedicirá al pueblo del Señor, dándole saber y alegría” (Sal. de Salomón 17,40 [35]).

## 10. La obra del Mesías y su reino

El Mesías es el rey bendito del linaje de David, dotado del espíritu y de poderes y facultades divinos, y, en cuanto tal, existe por Israel. Cuando se revela, lo hace con la buena nueva de la redención de Israel y de su próxima gloria, de paz y de salvación <sup>136</sup>. Ha sido enviado a la casa de Israel; su misión es la salvación de Israel.

Esto quiere decir, ante todo, restaurar a Israel como pueblo y devolverle su pasada gloria; aún más: ganar para él la posición de cabeza de todas las naciones del mundo. Su primer quehacer

<sup>132</sup> Strack-Billerbeck III, pp. 570s; 577; IV, pp. 1s; cf. pp. 796, 878, 885, 907, 918.

<sup>133</sup> I Hen 49,3. Véase asimismo Hvidberg, *Menigheden af den nye Pagt*, p. 262, con referencias.

<sup>134</sup> Véase Hvidberg, op. cit., pp. 262s, con referencias.

<sup>135</sup> Sobre esta idea fundamental de la concepción israelita de la vida, véase Pedersen, *Israel I-II*, pp. 182ss; Mowinckel, *Diktet om Ijöh og hans tre venner*, pp. 5ss.

<sup>136</sup> Strack-Billerbeck III, pp. 8ss; I p. 607.

será, pues, el de liberar al pueblo de sus enemigos <sup>137</sup>, destruyendo la potencia pagana universal que le mantiene cautivo. Resulta evidente que el Mesías desempeña una función mucho más activa en la liberación que el rey de la primitiva esperanza futura. Ello aparece claramente expresado en los Salmos de Salomón <sup>138</sup>, los cuales proceden de la época en que Pompeyo acababa de poner fin, en el 63 a.C., al dominio asmoneo, eliminando así esta casa de pecadores que, con su arrogancia, habían asolado el trono de David, según dice el autor de esta en otro tiempo celebrada dinastía. El pasaje de Sal. de Salomón 17 anteriormente citado (p. 323) continúa:

Confíele fuerza para que pueda quebrantar  
a los reyes injustos  
y liberar a Israel de las naciones  
que (le) pisotean y destruyen.  
Con sabiduría y justicia arrojará a los pecadores  
fuera de (la) heredad.  
Destruirá el orgullo del pecador  
como a una vasija de alfarero.  
Con una vara de hierro hará añicos  
toda su hacienda,  
destruirá a las naciones impías  
con la palabra de su boca.  
Por su reproche, las gentes  
huirán ante él,  
y reprobará a los pecadores  
por los pensamientos de sus corazones.  
(vv. 24-27 [22-25])

Se considera esta victoria sobre los paganos como una acción guerrera. Por lo general, no se tiene al Mesías por juez del mundo en sentido legal y forense. Cuando se afirma (aludiendo a Is 11,4) que destruirá a los paganos con la palabra de su boca, tal idea no indica un acto judicial, sino que, cuando los paganos oigan su amenazador grito de guerra, quedarán reducidos a la impotencia y huirán <sup>139</sup>. Con frecuencia parece como si el Mesías obtuviera las victorias por sí sólo. Mas tal conclusión sería demasiado rápida.

<sup>137</sup> Sib III, 653; 1 Hen 46ss; 51-53; 2 Esdras 11,46; 12,34; 13,5,37s,49; 2 Bar 35ss; 70,9; T. Jos. 19; cf. Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 223s; Strack-Billerbeck III, pp. 576, 873.

<sup>138</sup> Véase Gray en *A.P.O.T.* II, pp. 627ss.

<sup>139</sup> Cf. Bousset *Relig.*<sup>2</sup>, p. 263.



La expresión refleja el estilo cortesano tradicional<sup>140</sup>, según lo vemos en el estilo I de las antiguas inscripciones reales<sup>141</sup>. Hallamos esta misma concepción de la obra del Mesías en los jubi-leos, los targums y los oráculos sibilinos judaicos<sup>142</sup>.

El primer quehacer del Mesías es, pues, destruir las poten-cias mundiales. En esto, el concepto mesiánico del judaísmo tar-dío difiere del primitivo. Así lo vemos en el Apocalipsis de Ezra y en el de Baruc, donde es el Mesías mismo quien, de modo mi-lagroso, destruye la potencia universal, Roma<sup>143</sup>. En contraste con la primitiva concepción, el judaísmo tardío piensa que el Mesías vendrá, no después que Dios haya establecido el reino, sino tras los acontecimientos preparatorios del gran día, cuando las señales hayan mostrado que el día está al llegar, después de la culminación de la maldad y el pecado y de que los precursores hayan aparecido<sup>144</sup>. No es infundado pensar que el espíritu be-licoso de la dinastía macabea influyera en el origen de esta nueva concepción. Sólo ocasionalmente —por ejemplo, en el núcleo original de I Henoc— topamos con la idea de que el Mesías no aparecerá sino después del gran juicio. Mas, como ya vimos, esto no quiere decir que se tuviera al Mesías por un juez. La antigua concepción judaica decía que Dios mismo, “el anciano de días”, es el juez del mundo. El Mesías del judaísmo tardío es el agente victorioso de Dios que establece el reino.

Pero también se concibe el ajuste de cuentas a la potencia mundial como un acto judicial en el que el Mesías toma parte. Así lo vemos, por ejemplo, cuando el rabino Akiba afirma que uno de los asientos del tribunal al que hace referencia Dan 7 es para “David”, es decir, el Mesías<sup>145</sup>. El Apocalipsis de Ezra muestra asimismo, algunas veces, esta concepción, paralelamente a la idea de aniquilación; “Pues primero los hará vivir para juz-garlos, y, cuando los haya reprobado (o sea, probado su culpabi-lidad), los destruirá”<sup>146</sup>. Se evidencia aquí una mezcla de per-sistentes influjos del primitivo concepto acerca del juicio (véase más arriba, p. 296; cf. pp. 192ss) y de elementos procedentes de la concepción del Hijo del hombre (véase más abajo, pp. 428ss).

<sup>140</sup> Así, acertadamente, Leivestad, *Christ the Conqueror*, pp. 8s.

<sup>141</sup> Cf. Mowinckel en *Eucharisterion* I, pp. 297ss.

<sup>142</sup> Por ej.: Jub 31,17 (el Mesías de Leví); Targum de Jerusalén I, II sobre Gen 49,10; Targum de Jerusalén I sobre Dt 25,19; Lam 2,22; Is 52,12; 53,1,3,7,11s; Sib V, 108s; III, 288ss, 632ss.

<sup>143</sup> 2 Esdras 11,1ss; 13,1ss; 2 Bar 36,1ss; 39,1-40,4.

<sup>144</sup> Véase Schürer, *Geschichte*<sup>4</sup> II, pp. 612s, con referencias a las fuentes.

<sup>145</sup> Véase más abajo, p. 383 n. 23.

<sup>146</sup> 2 Esdras 12,33.

La potencia mundial que es preciso destruir recibe con frecuencia el nombre de Gog y Magog <sup>147</sup>, cuyo origen está en Ezequiel. En los círculos nacionalistas significaba, naturalmente, Roma. También se la llamaba Babilonia o Edón, y se la identificaba con el último de los cuatro imperios universales citados en Dan 7 (2 Esdras 12,11). Como caudillo de esta potencia hostil a Dios aparece un personaje concreto, un "Anticristo" (véase más arriba, pp. 296s), llamado frecuentemente Armilo, sin duda una deformación de Rómulo, el nombre del primer rey de Roma.

No obstante, las ideas giran principalmente en torno a la tierra y el pueblo del propio Israel <sup>148</sup>. La suerte de los paganos preocupa poco. Sólo muy raramente se declara que los supervivientes de las naciones paganas se convertirán <sup>149</sup>; si en alguna ocasión se alude a su destino, es generalmente para hacer hincapié en cómo serán destruidos. Pero se obligará a los supervivientes a reconocer la verdadera religión y a someterse a Israel. Sib III, 654 nos dice que matará a algunos y "consagrará promesas de lealtad a otros", es decir, les obligará a someterse y les garantizará seguridad y vida bajo su mando.

Hará que las naciones paganas  
le sirvan bajo su yugo;  
y glorificará al Señor en un lugar visible  
de (?) toda la tierra.  
(Sal. Salomón 17,32 [30])

Los paganos pasarán a ser vasallos tributarios bajo el mando del Mesías de los judíos. Ya no podrán vivir en tierra de Israel, por ser impuros y contaminar la tierra con su simple presencia. El miedo les hará reconocer y rendir pleitesía al Dios de Israel; pero la esperanza mesiánica nacional no tenía gran interés misionero.

Este fuerte énfasis en el aspecto guerrero del Mesías (cf. la expresión "Mesías guerrero" aplicada al Mesías ben José, p. 318 de esta obra) y el desarrollo de su concepción más activa en contraste con la del período primitivo (véase más arriba, pp. 185ss) están, sin duda, indirectamente relacionados con la nueva concepción transcendental acerca del Mesías que se expresa en el Hijo del hombre. El hecho de que este concepto universalista y transcendental del Mesías llegará a prevalecer en muchos círculos (como

<sup>147</sup> Targum de Jerusalén II sobre Núm 11,26; Targum de Jerusalén I sobre Ex 20,11.

<sup>148</sup> Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 268.

<sup>149</sup> Referencias a las fuentes en Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 269 n. 1.

luego veremos), impulsó a los círculos conservadores a hacer aún mayor hincapié en el aspecto nacional y político del rey futuro, dando a su figura un tinte más militarista. Análogo influjo ejerció la creciente intolerancia hacia todo lo foráneo, fruto de la rebelión macabea y del gobierno romano, que hizo parecer cada vez más odiosa la dominación extranjera a los judíos. En tales círculos, la esperanza futura se reduciría progresivamente a la liberación del dominio extranjero. El Mesías sería, ante todo, un libertador regio, el enemigo de Roma, un fanático.

Refiriéndose a Núm 24,17, el Documento de Damasco dice que el Mesías aplastará a todos los hijos de Set (o sea, a los paganos), y que el resto de los pecadores de Israel que haya sobrevivido a la catástrofe final será pasado a cuchillo cuando llegue el Mesías de Israel y Arón<sup>150</sup>. Esto último parece indicar que será Dios mismo quien aniquile a los paganos y a los pecadores, o, tal vez, que el Mesías lo hará mediante su portentoso poder, sin acción militar directa<sup>151</sup>.

En la teología rabínica posterior, los rasgos militares vuelven a perder importancia. Se deja el caudillaje militar para el "Mesías guerrero" de la casa de José; o bien, Dios mismo derrocará a los paganos gracias a su milagroso poder, mientras que el Mesías asumirá el mando<sup>152</sup> en el reino restaurado y mantendrá en él la paz.

La victoria sobre los paganos no entraña únicamente la liberación de Israel, sino asimismo el dominio universal del Mesías. "Hará que las naciones paganas le sirvan bajo su yugo", dice el Sal. de Salomón 17,32 (30). También la literatura rabínica destaca este dominio universal, aludiendo a cierto número de pasajes bíblicos<sup>153</sup>. Jerusalén será, entonces, el centro del mundo, y todas las naciones vendrán a rendir pleitesía al Dios de Israel, que ya será rey de todo el mundo. El recientemente citado pasaje de los Salmos de Salomón prosigue:

Y purificará a Jerusalén,  
haciéndola santa como antaño:  
de modo que los pueblos que vengan

<sup>150</sup> Documento de Damasco 9,10ss; cf. Hvidberg, *Menighedem af den nye Pagt*, pp. 263, 267, 269.

<sup>151</sup> Así en 2 Esdras 13,28; cf. Hvidberg, op. cit., p. 269.

<sup>152</sup> Hvidberg destaca acertadamente este punto al discutir la opinión de Ginzberg acerca de la doctrina mesiánica de la secta de Damasco; véase op. cit., pp. 274, 276s, con referencias.

<sup>153</sup> Números Rabbah 13 (170b); Génesis Rabbah I (196a); Pirke de-R. Eliezer 11 (6c); véase Strack-Billerbeck II, pp. 147s; también IV, pp. 88, 895 n.d., 896 nn. h, 1, 899 n.m.

desde los confines a ver su gloria,  
trayéndole como presente a sus hijos  
que habían desfallecido  
y a ver la gloria del Señor,  
con la que Dios le ha glorificado <sup>154</sup>.

Los rabinos con frecuencia describen el severo gobierno que el Mesías ejercerá sobre los paganos. Es benévolo con Israel, pero severo con los paganos <sup>155</sup>. Mantendrá a todas las naciones bajo su yugo <sup>156</sup>, y reprimirá toda rebelión con el soplo de su boca <sup>157</sup>. Mas también se dice que será la luz de las gentes <sup>158</sup>. Los pueblos aspiran a él, y él les enseñará a observar el más importante de los mandamientos de Dios <sup>159</sup>.

La opinión predominante es la de que los paganos se le someterán voluntariamente; pues el Mesías es el príncipe de la paz, y tras vencer a los paganos, ha puesto término a la guerra <sup>160</sup>. El suyo es un reino de paz y de prosperidad, tanto para Israel como para los demás pueblos <sup>161</sup>. Será el buen pastor de su pueblo <sup>162</sup>. Le moderará <sup>163</sup> y le preservará de todo mal:

(Será) poderoso en sus obras,  
y firme en el temor de Dios,  
(estará) pastoreando el rebaño del Señor  
con fidelidad y justicia,  
y no permitirá que ninguno  
tropiece en el pasto.  
(Sal. Salomón 17,44s [40])

Ahora bien, cabe presuponer, ocasionalmente, que, aun después de su entronización, el Mesías pueda verse obligado a re-

<sup>154</sup> Sal. de Salom. 17,33s (30s). Véase asimismo Strack-Billerbeck III, p. 148 n.f.; IV, pp. 881, 895 n.f., 897 n.k., 889 n.l. Messel (en *N.T.T.* 10, 1909, pp. 105ss) subestima la tendencia universalista expresada en el Sal. de Salom. 17.

<sup>155</sup> Strack-Billerbeck I, p. 64; III, p. 144; IV, p. 882.

<sup>156</sup> Op. cit. III, pp. 144, 148; IV, p. 882.

<sup>157</sup> Op. cit. III, pp. 144, 148, 641; IV, p. 882.

<sup>158</sup> Op. cit. II, p. 726.

<sup>159</sup> Op. cit. II, p. 438.

<sup>160</sup> Sib V, 429ss; cf. III, 706ss; Jub 31,20.

<sup>161</sup> 2 Bar 73,1; T. Judá 24; también Strack-Billerbeck III, pp. 9 nn.c.-o. 148 n.h.; IV, p. 910 n.ee.

<sup>162</sup> Sal. de Salom. 17,44-46 (40s); Exodo Rabbah 2, (68b) y otros pasajes rabínicos; Strack-Billerbeck II, pp. 536s.

<sup>163</sup> Véanse los pasajes acerca de la dolorosa labor del Mesías por su pueblo, citados en Strack-Billerbeck II, pp. 287 nn.g., h.i.k., 289 nn.f.g.; Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 271.

primir a los príncipes y a chocar con el enemigo en un “día de combate”. Mas ninguno prevalecerá contra él, porque confía en el Señor (Sal. Salomón 17,37 (33), 41 (36), 44 (39)).

Por lo tanto, leemos también:

Bienaventurados los que vivan en esos días,  
pues verán la buena fortuna de Israel  
que Dios traerá en la congregación de las tribus.  
(Sal. Salomón 17,50)

Pues verán la bondad del Señor,  
que Él pondrá por obra para la generación venidera.  
(Sal. Salomón 18,7 [6])

Cuando la potencia mundial haya sido aplastada, los dispersos podrán regresar <sup>164</sup>; y también esto es fruto de la labor del Mesías. Los mismos paganos tendrán que traerlos;

Y congregará un pueblo santo,  
el cual guiará en justicia,  
y juzgará a las tribus del pueblo  
que ha sido santificado por el Señor su Dios  
y no permitirá que entre ellas  
vuelva a alojarse la injusticia  
ni habitará en ellas  
hombre conocedor de maldad,  
pues él los conocerá, pues todos ellos  
son hijos de su Dios.  
Y él los repartirá en la tierra  
según sus tribus,  
y ningún transeúnte ni ningún forastero  
vivirán ya con ellos.  
Juzgará a los pueblos y a las naciones  
en la sabiduría de su justicia...  
Y (será) un rey justo,  
instruido por Dios, sobre ellos,  
y, en sus días, no habrá injusticia entre ellos,  
pues todos serán santos y su rey ungido del Señor.  
(Sal. Salomón 17,28-31 [26-29], 35s [32])

Después de la caída de Jeusalén en el 70 d. C., la literatura rabínica también atribuye al Mesías la restauración de Jerusalén

<sup>164</sup> Cf. más arriba, p. 292; y Strack-Billerbeck I, p. 591; IV, pp. 882, 907 n.f.g.; Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 271.

y del templo a su pasada gloria <sup>165</sup>. En las Dieciocho Bendiciones se ruega al Señor que, en su gran misericordia, tenga compasión de su pueblo, Israel, de Jerusalén, morada de su gloria, del templo y del reino del Mesías justiciero, el hijo de David.

El Mesías será un gobernante justo del pueblo restaurado tras el regreso de los dispersos. Juzgará a su pueblo con justicia. Es *mešîḥâ' dešidkâ'*, el Mesías de justicia o el Mesías justiciero (véase más arriba, pp. 336s). Cuando se le llama "El Mesías de tu (o sea, del Señor) justicia" <sup>166</sup>, la expresión se refiere a la justicia salvadora del Señor (véase más arriba, p. 337). Mas también se afirma, una y otra vez, que, en su calidad de rey que juzga y gobierna, el Mesías mismo traerá la justicia y la equidad, y, por su equidad (en el sentido de cualidad ética), realizará la justicia de Dios (en el sentido de su salvación) <sup>167</sup>. Los pecadores serán aniquilados junto con los paganos. La tierra y el pueblo dejarán de estar infectados y profanados por la presencia de extranjeros y de inmigrantes. El pueblo se hará santo, no sólo en el sentido de separarse y consagrarse al Señor, sino de poseer cualidades morales (véase más arriba, p. 337).

En las asambleas juzgará a los pueblos,  
a las tribus de los santificados.

Sus palabras (serán) como las palabras  
de los santos en medio de pueblos santificados.  
(Sal. Salomón 17,48s [43])

Ya no habrá más injusticia en el pueblo; todos serán hijos de su Dios.

(Estará) pastoreando el rebaño del Señor  
con fidelidad y justicia.

Y no permitirá que ninguno  
tropiece en el pasto.  
(Sal. Salomón 17,45 [40])

Guiará a todos en justicia:

Y no habrá orgullo entre ellos,  
ninguno entre ellos será oprimido.  
(Sal. Salomón 17,46 [41])

<sup>165</sup> Strack-Billerbeck I, pp. 1003s.

<sup>166</sup> Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 258 n., según la recensión de Jerusalén de Shemoneh Esreh v. 14.

<sup>167</sup> Sal. de Salom. 18,8 (7); 1 Hen 46,3; 49,2; 62,2; 71,14ss; véase más arriba pp. 335ss.

Por estar lleno de la bendición del Señor (véase más arriba, p. 339), él mismo es una bendición para su pueblo, y bendecirá al pueblo del Señor transmitiéndole sabiduría y felicidad. Todas las virtudes, la paz, la justicia, la fidelidad, florecerán en el pueblo (p. 338), porque Dios le ha dado el mando de la casa de Israel para que la guíe en el modo justo. Todo ello, lo crea y lo mantiene mediante su disciplina.

Al igual que el rey de tiempos antiguos, el Mesías es el intermediario entre Dios y el pueblo, en el sentido de que intercede por este último y obtiene para él el perdón divino <sup>168</sup>. El Mesías de la tribu de Leví combina la vocación e inspiración de rey, sacerdote y profeta <sup>169</sup>; es una evolución típicamente judía de la idea. El targum, en su interpretación de Is 53 (véase más abajo, pp. 360ss), dice que el Mesías obtiene el perdón divino de los pecados tanto por su intercesión a favor del pueblo, cuanto por guiarle hacia la observancia de la Ley y hacia la rectitud. Mas la literatura judaica no hace la menor alusión a que posea autoridad para perdonar los pecados <sup>170</sup>. Para la mentalidad judía, el perdonar los pecados es prerrogativa de Dios, y sólo de Él. Ello es evidente por el impacto ofensivo causado por Jesús cuando se presentó con plena autoridad para decir "Tus pecados te son perdonados" <sup>171</sup>.

Tampoco está relacionada la idea de la resurrección de los muertos con la concepción nacional del Mesías. Es Dios quien resucita a los difuntos, cosa natural, por cuanto la creencia judaica en la resurrección es de origen posterior a la esperanza mesiánica. Allí donde topamos con indicios de un nexo entre el Mesías y la resurrección, éstos son debidos al influjo de la idea del Hijo del hombre <sup>172</sup>.

<sup>168</sup> Targum sobre Is 53,4.

<sup>169</sup> T. Leví 18; Jub 31; cf. Josefo, *Antt.* XII, 299; *B.J.* I, 681.

<sup>170</sup> Algunos especialistas opinan que el Documento de Damasco 18,8 expresa la idea de que el Mesías perdonará los pecados de la congregación (véase Hvidberg, *Menigheden af den nye Pagt*, p. 268). Es más probable que el texto (del que sólo nos quedan fragmentos en esta parte) se refiera a Dios mismo. El verbo empleado es *kipper*, el cual, con un sujeto humano, no significa "perdonar", sino "expiar" (véase Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, pp. 59ss). Si el Mesías es el sujeto de 18,8, el texto debe referirse a su oración intercesoria.

<sup>171</sup> Mc 2,5ss y paralelos; cf. Strack-Billerbeck I, pp. 495s.

<sup>172</sup> Solamente una vez, y esto en un documento de época tardía, se alude al Mesías como resucitador de los muertos; véase Strack-Billerbeck I, p. 524; y más abajo, pp. 367, 435s.

Tampoco se considera al Mesías como juez del mundo; pues el juicio corresponde asimismo a Dios (véase más arriba, p. 341). Es, pues, muy significativo que la noción de Mesías como juez del mundo no aparezca en la literatura rabínica, sino únicamente en el Apocalipsis de Henoc, donde se trata realmente del Hijo del hombre, y no del Mesías nacional <sup>173</sup>.

Cabe decir, hasta cierto punto, que todas las bendiciones de la era mesiánica son inseparables del Mesías. Y, desde esa perspectiva, podría hacerse una descripción completa y detallada de toda la gloria y felicidad que el judaísmo tardío y los doctos rabinos pensaban llegaría con los días del Mesías <sup>174</sup>. Mas nuestro propósito es ahora el de entresacar todos aquellos aspectos de la concepción del futuro que están explícitamente relacionados con el Mesías y que se consideraban suscitados por él; y existen unas cuantas características especiales, además de las antes citadas, que los rabinos atribuyen al Mesías. Siendo así que el Mesías estaba presente, desde el principio, en la mente divina y en el plan eterno de Dios para el mundo, también se le concibe a veces, en cuanto figura central de las postrimerías, como primogénito de la creación (así en San Pablo) <sup>175</sup>, como fin y meta de la creación y de las criaturas <sup>176</sup> y más importante que los ángeles <sup>177</sup>. Por consiguiente, también se le considera a veces como restaurador (cf. el Taheb de los samaritanos) de las cosas buenas que existían en un principio y que se perdieron por la caída de Adán <sup>178</sup>: el esplendor del aspecto del hombre, que era reflejo de la gloria divina, la vida eterna; las primitivas proporciones del cuerpo humano, la paradisíaca fertilidad de la tierra y de los árboles, y el antiguo poder de la luz de los cuerpos celestes. En otros pasajes, todas estas cosas forman parte de lo que Dios mismo renovará en los últimos tiempos <sup>179</sup>. Además, el Mesías hará que caiga de los cielos el maná, ese milagroso alimento de la época errática transcurrida en el desierto <sup>180</sup>.

Así, pues, el Mesías es el agente, sobrenaturalmente dotado,

<sup>173</sup> Strack-Billerbeck I, p. 978; IV, p. 1100.

<sup>174</sup> Op. cit. IV, pp. 875-968.

<sup>175</sup> Op. cit. I, p. 65; III, p. 626; cf. pp. 258, 677.

<sup>176</sup> Op. cit. III, p. 626; IV, p. 994.

<sup>177</sup> Op. cit. II, p. 673.

<sup>178</sup> Op. cit. I, p. 19; IV, pp. 887ss.

<sup>179</sup> Op. cit. IV, p. 891.

<sup>180</sup> Op. cit. I, p. 87; II, p. 481; IV, pp. 890, 954.



que posibilitará el establecimiento del reino del tiempo final, la restauración del reino de Israel (Act 1,6), el reino de Dios sobre la tierra. El es el gobernante perfecto de tal reino. En los días del Mesías<sup>181</sup> habrá toda la felicidad imaginable, y la justicia, la paz y la piedad reinarán entre los hombres, tanto en Israel como en las demás naciones que se sometan al Dios de Israel y se alíen a su pueblo.

Existía empero, en el judaísmo una creciente tendencia a distinguir entre la soberanía de Yavé (el reino de Dios) y el reino del Mesías. Tal tendencia se debía, por un lado, al influjo conservador, y por otro, a la proyección del reino de Dios en el otro mundo, intensamente alentada por la nueva escatología ultramundana y su dualismo cósmico (véase más arriba, pp. 293ss). La tendencia más conservadora de la esperanza futura del judaísmo tardío (popular sobre todo entre los rabinos), que representa una reacción tradicionalista y conservadora contra numerosos aspectos de la apocalíptica, sostenía con firmeza que el verdadero agente de las postrimerías era Dios mismo. El día en cuestión es "el día del Señor", y el reino es la soberanía de Dios o del cielo<sup>182</sup>. Dios es el juez del mundo. La resurrección es obra de Dios. Dios es el creador del nuevo cielo y de la nueva tierra. Es Dios quien vuelve a traer el paraíso, en el cual Él mismo vive en el seno de su pueblo.

Por otra parte, los hombres no podían desconocer el hecho de que el reino del Mesías davídico sería un reino terreno, por mucho que se le magnificara e idealizara. Y eran conscientes de la profunda diferencia existente entre ese reino y el de Dios, eterno, transcendental, ultramundano y propio de una condición existencial totalmente nueva y distinta. De ahí surgió el compromiso teológico al que anteriormente hicimos referencia (p. 301). El reino mesiánico pasa a ser un interregno hasta el advenimiento del verdadero reino glorioso, bajo la soberanía de Dios, y su duración es limitada. Será la conclusión del eón actual. A veces se suponía que la transición catastrófica al nuevo eón acabaría con el reino mesiánico: cuando los días del Mesías hubieran transcurrido, éste y todos los demás hombres morirían; luego, llegaría la resurrección, el establecimiento del nuevo eón y el reino

<sup>181</sup> Véase más arriba, p. 331, y las referencias dadas más abajo, p. 355 con n. 198.

<sup>182</sup> Strack-Billerbeck IV, pp. 897s. nn.k.l.

eterno de Dios (véase más abajo, pp. 354s). Pese a todos los intentos de idealización y a todas las recientes influencias procedentes de la nueva escatología, el Mesías y su reino siempre mantuvieron su índole mundana.

## 11. La influencia de profeta y escriba en la idea del Mesías

Por consiguiente, el Mesías es un rey, y real es, pues, su misión. Pero en la idea del judaísmo tardío acerca del Mesías se encuentran algunas influencias del concepto que los hombres tienen de los profetas. Ello es evidente, por ejemplo, en el hecho de que "el Profeta que ha de venir al mundo" a veces parece haber ocupado el lugar del Mesías (p. 329).

El concepto de Mesías como intermediario entre Dios y el pueblo (pp. 260s, 347) es otra señal de la influencia profética. Este "status" de intermediario es también, en sí mismo, una característica de la realeza: es el rey quien dirige el culto y representa a su pueblo ante Dios. Pero también aquí influyen las ideas proféticas. En el judaísmo, el profeta se fue convirtiendo, progresivamente, en el verdadero intercesor e intermediario, al menos en el pensamiento popular y en la leyenda.

En la interpretación mesiánica lata de pasajes de todo tipo del Antiguo Testamento, se presuponía que el Mesías nacional y político tenía características proféticas. Estas características están igualmente asociadas al concepto de rey en Oriente y en Israel; pero, no obstante, la contribución profética es digna de tenerse en cuenta. Así sucede cuando se pone de relieve la sabiduría del Mesías<sup>183</sup>. Es poseedor de toda la ciencia, y comprende todos los misterios (p. 337). Es superior a los ángeles<sup>184</sup>. Entiende los corazones de los hombres<sup>185</sup>. "Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho en mi vida. ¿Puede ser éste el Mesías?", pregunta la mujer samaritana (Juan 4,29). Y esta ciencia es algo que el Mesías ha aprendido de Dios, no de los hombres<sup>186</sup>. Es una sabiduría de carácter marcadamente didáctico, lo que, en el pensamiento judío posterior, significa que es profética. "Cuando venga el Mesías, nos hará saber todas las cosas", dice

<sup>183</sup> Op. cit., II, pp. 438s.

<sup>184</sup> Op. cit. III, p. 673.

<sup>185</sup> Op. cit. II, pp. 412, 438.

<sup>186</sup> Op. cit. II, p. 152; III, p. 36. Cf. Staerk, *Soter* I, pp. 69s.

la samaritana (Juan 4,25). Lo cual abarca tanto la manera en que se ha de adorar a Dios, cuanto el modo en que se ha de interpretar y observar la Ley.

Cuando el pueblo llegó a la conclusión de que Jesús era efectivamente “el Profeta que había de venir al mundo”, la consecuencia natural fue pensar que debía proclamársele rey (Juan 6,14s). De modo que el Mesías es “el Profeta” κατ' ἐξοχήν. Este pasaje parece implicar que “el Profeta”, simpliciter, era un título del Mesías. Ello concuerda con el hecho de que ciertos pasajes del Antiguo Testamento que aludían, o parecían referirse, a un profeta especial futuro (como la predicción de Malaquías acerca del retorno de Elías, o la alusión en el Deuteronomio a la venida de un profeta igual a Moisés) fueran interpretados por algunos mesiánicamente<sup>187</sup>, mientras que otros eruditos los tomaron para referirse a un precursor profético del Mesías (ver pp. 325 y siguientes de esta misma obra).

Es preciso tener en cuenta, sin embargo, que, mientras que en el período temprano, y particularmente en el círculo del Siervo del Señor, se hablaba más acerca del conocimiento de Dios —esa relación íntima con Dios que daba lugar a una comprensión y a una unión inmediatas con la voluntad y la Ley de Dios—, en el judaísmo tardío se hace mayor referencia al Mesías como maestro y al espíritu de la enseñanza. También en este punto, como sucede generalmente en el judaísmo tardío, el elemento profético es formalizado por la tradición y la influencia de la enseñanza.

Cuando, a veces, se expresa el apresto y la misión del Mesías en términos de la triple función de rey, sumo sacerdote y profeta<sup>188</sup>, se trata de una descripción un tanto formal, y sus implicaciones no son en absoluto desarrolladas en detalle. El contenido de la idea queda indicado por el hecho de que la referencia concierne al Mesías de la tribu de Leví. Indudablemente, esta idea debió originarse en los círculos cortesanos asmodeos y probablemente nunca gozó de actualidad entre la mayoría.

En general, es evidente que la influencia de la interpretación de las Escrituras en el concepto del Mesías siempre se limitó a meros detalles ocasionales. Sin duda, los eruditos judíos consi-

<sup>187</sup> Véase Staerk, *Soter* I, pp. 62ss. Staerk exagera este punto y, generalizando y pasando por alto distinciones, saca conclusiones apresuradas a partir de las pruebas.

<sup>188</sup> T. Leví 18; cf. Josefo, *Antt.* XIII, 299; *B.J.* I, 681. Véase Murmelstein en *W.Z.K.M.* 35, 1928, pp. 273s; cf. 36, 1929, pp. 51ss; véase más arriba, p. 347.

deraban su enseñanza mesiánica como algo basado en la revelación contenida en las Escrituras, pero, de hecho, la esperanza mesiánica y su contenido esencial pertenecen a una tradición religiosa más antigua que el canon sagrado de las Escrituras. Lo que hicieron los eruditos fue buscar en las Escrituras pasajes individuales que apoyaran o ampliaran el Concepto del Mesías que habían heredado. Su interpretación de las Escrituras fue siempre más o menos atomística: hacían una exposición, o bien una deducción a partir de versos o cláusulas individuales, sin referencia sensible al contexto. Interpretaban tal o cual salmo mesiánicamente, mas rara vez intentaban aprehender el contenido del pasaje en su totalidad. Lo mismo podemos decir de su interpretación del texto deutero-isaiano por lo que hace al Siervo del Señor. No ponían reparos a aplicar un versículo al Mesías, y el siguiente, tal vez, al pueblo de Israel <sup>189</sup>. Así se explica que Is 53 influyera, en general, muy poco en el concepto acerca del Mesías, pese al hecho de que frecuentemente se identificase al Siervo con el Mesías. Lo que los hombres hallaban en los textos de la Escritura era, en términos generales, el concepto mesiánico que ellos ya tenían (véase más abajo, pp. 360ss).

## 12. ¿Era el Mesías un individuo eterno?

El Mesías del judaísmo tardío, ¿es realmente un individuo concreto que no tendrá sucesores, o bien es, igual que el primitivo rey de la restauración (véase más arriba, pp. 180ss), un representante de la dinastía restaurada y el primero de una infinita sucesión de reyes similares?

Por lo menos al Mesías de la tribu de Leví de que hablan los Testamentos de los Doce Patriarcas y el Libro de los Jubileos se le considera representante de su linaje. En dichos textos, la índole eterna del Mesías significa el eterno reinado de la dinastía. Esto se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que (según 1 Mac 14,41) el pueblo proclamara a Simón príncipe y Sumo Sacerdote "para siempre", es decir, hiciera hereditario el cargo para su estirpe a partir de entonces <sup>190</sup>.

Sea como fuere, el Mesías nacional era un hombre. Y, conforme a la creencia judía, un hombre no puede vivir eternamente;

<sup>189</sup> El examen llevado a cabo por North de las múltiples interpretaciones rabínicas del Siervo (*The Suffering Servant*, pp. 9ss.) da una clara idea de sus inconsistencias y de su índole asistemática.

<sup>190</sup> Véase Schürer, *Geschichte*<sup>4</sup> II, p. 616 n. 18.

los pocos individuos (como Elías<sup>191</sup> y Henoc) que fueron arrebatados al cielo no eran sino excepciones. Incluso en el Salmo de Salomón 17, que atribuye al Mesías tantas cualidades sobrehumanas, se le considera inaugurador de la dinastía de David, nuevamente restaurada y eterna<sup>192</sup>.

No obstante, existen varios factores que indujeron a concebir al Mesías como un individuo concreto. En primer lugar estaba el gran atractivo e interés que la idea de la gran transformación, el albor de la era mesiánica, ejercía sobre el pensamiento y la reflexión religiosos. Se trataba de un acontecimiento tan grandioso y decisivo, que, al principio, los hombres no se sentían inclinados a preguntarse lo que vendría después ni si la era de felicidad tocaría algún día a su fin. Tal interrogante se planteó por vez primera a causa de la necesidad, para los intereses de un sistema teológico, de aliviar la tensión existente, por ejemplo, entre las formas mundana y ultramundana de la esperanza mesiánica. Era natural que en la predicción —o descripción— concreta e individual del reino mesiánico, se tuviera la soberanía del Mesías por una gloriosa culminación, más allá de la cual el pensamiento y la imaginación no intentaban llegar. En el momento de aprehender la idea, el Mesías aparecía ante la mente como único y último.

Pero también existía, por añadidura, el influjo de la nueva escatología ultramundana, con su creencia en la resurrección y su concepto del Hijo del hombre como individuo concreto, transcendental y eterno. Tal influjo podía, y pudo, hacer que la idea mesiánica evolucionara en dos direcciones. El intento de conciliar las dos concepciones del futuro mediante la noción de un interregno, un estado de gloria terreno, como fin del presente eón, podía, desde luego, conducir a la idea de que el Mesías, representante de la esperanza futura mundana, sería rey durante dicho interregno. Se le atribuía un período de actividad preciso y limitado: mil o quinientos años, según los distintos sistemas cronológicos de los círculos eruditos; así, necesariamente, se convertiría en un individuo determinado y sujeto a limitaciones tempo-

<sup>191</sup> Eclo 48,9-11. Staerk (*Soter* I, p. 69) opina que lo que Sirac quiere decir aquí es que el inmortal Elías es el Mesías, o, por lo menos, que esta idea yace en sus palabras. Pero Staerk no aduce prueba alguna en apoyo de su afirmación; pues tales pruebas no existen.

<sup>192</sup> Esto se deduce de la implicación de que su lapso de vida es limitado; cf. v. 42 (37): "en todos sus días no tropezará", o sea, en toda su vida. Cf. Messel en *N.T.T.* 10, 1909, pp. 105ss.

rales. Como luego veremos, esta idea aparece en varios pasajes.

Pero, aparte de la noción de un interregno, la idea de los dos eones contribuyó a que se concibiera al Mesías no solamente como individuo concreto, sino como ser eterno. Por estar vinculado al eón futuro y a la fe en la resurrección, se pasó a imaginársele como un ser eterno que reinaría en un perpetuo reino mesiánico. Al contrario del actual eón, el eón futuro sería eterno e inmutable, y, a consecuencia de la fe en la resurrección, se afirmaba que los hombres gozarían de vida eterna en ese nuevo eón, dándose luego por sentado que el Mesías sería eterno, independientemente de que se le aplicara o no la fe en la resurrección (véase más abajo, pp. 355s). Era un hombre excepcional, como Henoc, Elías y otros más que habían sido arrebatados a los cielos y vivían en el paraíso o cielo. Otras veces, los rabinos imaginaban que se había ocultado al Mesías recién nacido en el paraíso, o junto a Elías en el cielo<sup>193</sup>, o bien que el Mesías sería uno de esos hombres justos del pasado que habían de volver (véase más arriba, p. 306; p. 330). En cualquiera de los dos casos, ya había experimentado la vida. Se había convertido en el único Mesías, sin necesidad de sucesor. Tal afirmación resultó todavía más natural cuando se identificó al Mesías con el Hijo del hombre, pues, como veremos, este último era un ser eterno.

Por tanto, toda la literatura rabínica da por sentado que el Mesías es único y eterno. La razón de que esto no se diga explícitamente sino muy rara vez (la mayor parte de las veces por contraste con el Mesías ben José, que cae en la guerra con Roma, y con el fin de destacar la diferencia entre las dos figuras)<sup>194</sup> es que lo que se da por sentado no necesita expresarse. Es fácil, pues, comprender ahora por qué a veces los rabinos atribuyen una pre-existencia ideal al Mesías (véase más abajo, pp. 364s).

### 13. Sufrimiento y muerte del Mesías

En la apocalíptica y otros textos, hallamos a veces ideas que están más íntimamente relacionadas con la antigua concepción del Mesías mortal. Tal concepto tuvo un influjo duradero. Anteriormente (pp. 265, 311, 350) vimos que, como consecuencia lógica de la originaria concepción acerca del Mesías nacional y

<sup>193</sup> Strack-Billerbeck II, p. 340.

<sup>194</sup> Bab. Sukkah 52a; véase Weber, *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>, p. 366.

mundano, cuando se mitigó la tensión existente entre las dos escatologías mediante la idea de un interregno se consideró éste como la conclusión del transitorio eón actual, siendo el Mesías rey durante ese período intermedio. La idea, que a veces surge precisamente en aquellos círculos donde la nueva escatología ultramundana había arraigado, acerca de la muerte del Mesías al final del interregno, está en plena armonía con el primitivo concepto del Mesías.

Esta idea aparece expresada con la mayor claridad en el Apocalipsis de Ezra, donde se describe la era mesiánica en los siguientes términos: "Mi Siervo <sup>195</sup> el Mesías será revelado junto con los que están con él, y alegrará a los sobrevivientes durante cuatrocientos años. Y sucederá, después de esos años, que mi siervo el Mesías morirá, así como todos aquellos cuyo aliento es humano. Entonces el mundo volverá al silencio primitivo durante siete días, como fue en el principio"; luego, vendrán el nuevo eón y la nueva vida (2 Esdras 7,28ss).

Tal idea, considerada dentro de la perspectiva del judaísmo tardío, está lejos de sorprendernos. Se trata del método lógico para conciliar el viejo concepto del Mesías con la doctrina de los dos eones y con la creencia en la resurrección. Lo que aquí se presupone es, naturalmente, que al final del silencio de siete días (una repetición del primitivo estado de caos), el Mesías resucitará con el resto de los muertos para vivir y reinar como viceroy de Dios por toda la eternidad.

La antigua noción de que el Mesías es mortal se repite en la concepción del Mesías ben José, que perece en la guerra contra Gog o Armilus. Fue a este Mesías a quien los rabinos aplicaron la sentencia de Zac 12,10 referente a "aquél a quien traspasarón" <sup>196</sup>.

Respecto al Taheb (o "Restaurador") de los samaritanos, también se dice que reinará sobre Israel hasta los albores del nuevo eón, para luego morir en paz <sup>197</sup>.

Las viejas ideas reaparecen en la literatura rabínica asociadas a la expresión "los días del Mesías" <sup>198</sup>. Es ésta una expresión general para designar la era mesiánica, la era en que el Mesías

<sup>195</sup> *Filius meus* = 'abdi; véase más arriba, p. 321. A.P.O.T. II traduce por "mi Hijo".

<sup>196</sup> Véase más arriba, p. 318, y las referencias en Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 264 s.

<sup>197</sup> Véase Merx, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner*, p. 41.

<sup>198</sup> Véase más arriba, pp. 331, 349; y Strack-Billerbeck I, p. 602; IV, pp. 815, 830ss, 857ss, e índice, s.v. "Tage des Messias".

es rey. En un principio significaba lo mismo que el tiempo del fin, la era de felicidad, o, en términos de la escatología judaica tardía, el eón futuro. No obstante, los rabinos no abandonaron la convicción de que los días del Mesías, aún tratándose de una era magnificada, idealizada, correspondían esencialmente a este mundo. Por ello, la idea de que los días del Mesías realmente corresponden al presente eón y son su conclusión gloriosa se presenta repetidas veces y con creciente relieve. Se trata, en realidad, de otra forma de la concepción acerca del interregno o milenio. Esta idea es muy común en la teología rabínica <sup>199</sup>. Allí donde el reino mesiánico ha pasado a ser un interregno, se pospone explícitamente la resurrección de los muertos (la cual está relacionada, en la apocalíptica, con la aparición y el reinado del Mesías) <sup>200</sup> al período posterior a los días del Mesías <sup>201</sup>, en modo muy semejante al del Apocalipsis de Ezra.

Así, pues, la idea de que el reinado del Mesías acabará algún día y será reemplazado por algo todavía más glorioso es corriente en el judaísmo, y resulta del conflicto entre la primitiva escatología mundana y la posterior ultramundana. Es evidente que también influyó en ella la antigua convicción de que el reino escatológico es realmente el reinado *de Dios*. A la luz del pensamiento del judaísmo tardío no resulta difícil entender el sentido de las palabras de Pablo: "Después será el fin, cuando entregue (Cristo, el Mesías) a Dios Padre el reino, cuando haya destruido todo principado, toda potestad y todo poder" (1 Cor 15,24).

No obstante, el concepto del Mesías como ser eterno en un reino perpetuo seguía prevaleciendo. Era, sin lugar a dudas, el concepto predominante en tiempos de Jesús, fruto del influjo que la idea del Hijo del hombre ejercía sobre la del Mesías. Lo más asombroso es que el concepto de Mesías como ser mortal mantuvo igualmente su importancia. Es éste un claro exponente de la primitiva índole política y mundana del Mesías.

En el pensamiento cristiano, la muerte del Mesías y sus padecimientos están indisolublemente asociados, ambas cosas con carácter de expiación vicaria. No sucedía así en el judaísmo. Éste no consideraba que existiera ningún nexo orgánico entre la muerte del Mesías y sus sufrimientos, ni que la muerte fuera de índole expiatoria. Pese a todo lo que se haya podido decir para probar

<sup>199</sup> 2 Esdras 7,28ss; Ap 20,4s; Sanedrín 99a, donde se citan las distintas opiniones rabínicas. Véase también Moore, *Judaism* II, pp. 375s, con referencias.

<sup>200</sup> Strack-Billerbeck II, pp. 827ss; IV, pp. 971, 1166.

<sup>201</sup> Op. cit., III, p. 827; IV, pp. 971ss, 1166.



lo contrario <sup>202</sup>, el judaísmo nada tiene que ver con un Mesías que sufre, muere y resucita <sup>203</sup>.

Es verdad que la idea del sufrimiento del Mesías se manifiesta en el judaísmo, mas su significado no es el mismo que para los cristianos. En su interpretación de Is 53,12, el targum hace refe-

<sup>202</sup> Véase J. Jeremias en *Deutsche Theologie* 2, 1929, pp. 106ss; Staerk, *Soter* I, p. 77; II, pp. 406ss; Johansson, *Parakletoi*, pp. 113ss, 301s; Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, pp. 81ss y 314ss, donde se analizan los últimos debates sobre el problema. Casi todos los que sostienen que los judíos estaban familiarizados con la idea de un Mesías sufriente y mortal cometen el error de confundir estos dos conceptos, sin tener en cuenta que la mortalidad del Mesías y sus padecimientos son dos factores distintos. Tampoco distinguen unas de otras las varias concepciones del Mesías. Para resolver el problema, es preciso no confundir el Mesías nacional, el Mesías de Efraim y el Hijo del hombre, debiendo además considerarse por separado la cuestión del Mesías desconocido. Se ha discutido el problema desde el punto de vista de la doctrina cristiana, sin partir de la perspectiva del trasfondo histórico del pensamiento hebreo.

Jeremias y Staerk intentan demostrar la existencia de una doctrina judaica acerca de un Mesías doliente y mortal, fundándose en la interpretación mesiánica que los rabinos hacen del Siervo del Señor, y en Is 53. Pero los escritos rabínicos a este respecto no superan lo afirmado por Dalman y Billerbeck, a lo cual hemos hecho referencia anteriormente. Lo que los rabinos (al igual que el targum) vieron en Is 53 fue el dolor y las fatigas del Mesías en su conflicto como antecedentes de su glorificación; pero el énfasis se cargaba en la glorificación, sin que se tuviera noción de la muerte propiciatoria del Mesías. Véase más abajo, pp. 359ss. Johansson y Riesenfeld no aportan más material que el discutido por Dalman y Billerbeck; tampoco han sido capaces de presentar nuevos razonamientos para su interpretación. Riesenfeld admite que sólo halla "tenues vestigios" de la supuesta doctrina. Pero, audazmente, da un salto mortal y escribe como si esos "vestigios" indicaran que esta doctrina de un Mesías sufriente no hubiese "desaparecido aún totalmente del judaísmo palestino" (op. cit., p. 84). Antes debería haber probado que existió allí, de hecho, alguna vez. Lo que en realidad manifiesta no es sino una suposición, basada en una insostenible interpretación del Siervo del Señor como Mesías, y de sus sufrimientos como un eco ("modelo desintegrado") de los sufrimientos "mesiánicos" del rey en el culto. Las teorías de Engnell y Widengren se aceptan aquí como dogmas científicos. Cuando toda la teoría acerca del "modelo cúltico, mesiánico, desintegrado" se derrumba, lo que Riesenfeld alega aquí acerca de la visión rabínica de Isaac como un meritorio acto de expiación por parte de Abraham deja de ser importante para resolver el problema que ahora estamos discutiendo.

En contra de esta teoría relativa a un Mesías judío doliente, véase también Siöberg en *S.E.Å.* 5, 1940, pp. 163ss; *ibid.* 7, 1942, pp. 141ss; *Der Menschensohn*, pp. 116ss. Cf. asimismo más arriba, pp. 350ss.

<sup>203</sup> Dalman, *Der leidende und sterbende Messias*, p. 360; Weber, *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>, p. 360; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*<sup>4</sup> II, pp. 648ss, con referencias; y especialmente Strack-Billerbeck II, pp. 273ss, donde se citan todas las fuentes. Cf. también Héring en *R.H.Ph.R.* 18, 1938, pp. 419ss.

rencia a la pesada y exigente labor del Mesías, por la cual éste arriesga su vida. Mas el targum no alude a la clase de padecimientos a la que nosotros nos referimos cuando hablamos de los sufrimientos del Mesías, sino a las dificultades y peligros por los que tiene que pasar el Mesías en su lucha contra los paganos. Arriesga su vida a fin de destruir el imperio de la potencia mundial y aplastar a los enemigos de Israel; pero, al final, obtiene un victorioso triunfo. Era ésta una idea natural para los escribas judíos que interpretaban una serie de pasajes bíblicos inconexos acerca del Mesías. Tanto Is 53, cuanto otros pasajes relativos al Siervo del Señor, hacían referencia a dolores y tristezas. El judío Trifón admite, en el diálogo de Justino, que, de acuerdo con la Escritura, el Mesías debe sufrir <sup>204</sup>.

En este punto es fundamental que diferenciamos los conceptos de la Iglesia y de la Sinagoga acerca de los sufrimientos del Mesías. La Iglesia siempre ha proclamado un Cristo que padece, *mue-re* y resucita. Strack-Billerbeck formula claramente (aunque, tal vez, con cierta exageración) el punto de vista de la Sinagoga: "Cuando se hace referencia (en el judaísmo) a un Mesías que sufre y muere, no se trata, como pudiera pensarse, de la misma y única persona, sino, por el contrario, de dos personas distintas. La antigua sinagoga admite un Mesías que sufre, pero no muere; y un Mesías que muere, pero del que no se dice que sufra: el Mesías ben José" <sup>205</sup>. Así es, pero con la atenuación de que, en el período temprano, también se consideraba mortal al Mesías ben David. No obstante, el sufrimiento y la muerte no están orgánicamente relacionados, y el sufrimiento del Mesías no se liga a una muerte vicaria y expiatoria.

Sea como fuere, la idea de un Mesías sufriente y mortal era totalmente ajena al pensamiento hebreo en tiempos de Jesús. Para muchos no solamente era incomprensible, sino también ofensi-

<sup>204</sup> Véase Staerk, *Soter* I, p. 81. Pero Staerk se equivoca al decir que Trifón acepta la idea de la muerte del Mesías. Lo único que admite es que ha de padecer grandemente en el cumplimiento de su tarea. Igualmente, es preciso tener en cuenta que las respuestas de Trifón no son pruebas totalmente fidedignas para la fe judía. Por motivos apolo-géticos, Justino procura que el portavoz del judaísmo se aproxime todo lo posible a la interpretación cristiana de la Escritura, a fin de mostrar cómo el judío queda finalmente convencido por la interpretación cristiana como ejemplo para los demás judíos.

<sup>205</sup> Strack-Billerbeck II, p. 273s; cf. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* I, pp. 381ss. Sobre el Mesías ben José, véase más arriba, pp. 317s.

va <sup>206</sup>. Algún tiempo después, la hallamos en ciertas sentencias de rabinos individuales, si bien con un sentido distinto y nunca como doctrina universalmente aceptada <sup>207</sup>. El punto de partida es la sólida estimación hebrea del sufrimiento de los piadosos. Todo padecimiento entraña un determinado efecto expiatorio <sup>208</sup>; y el sufrimiento de los justos, al igual que sus acciones piadosas, beneficia a su pueblo por ser meritorio y propiciatorio. Por otro lado, existe la convicción rabínica de que todos los hombres justos deben sufrir para merecer bienaventuranza en el otro mundo. Por ser el más justo de todos los hombres y estar abocado a la mayor gloria futura, el Mesías debe estar dispuesto a sobrellevar penalidades y sufrimientos <sup>209</sup>. El Mesías sufre *qua* hombre justo, no *qua* Mesías <sup>210</sup>.

En general, el Mesías sigue siendo, para los rabinos, el héroe victorioso que inaugura la era gloriosa. Cuando hace su aparición la idea de los sufrimientos del Mesías (que surge, por un lado, a partir de las citadas consideraciones generales, y, por otro, de pasajes tales como Is 53 y Zac 12,10; 14,1ss), unas veces se relacionan tales padecimientos con su lucha contra los paganos y con los horrores de la era mesiánica, la última gran tribulación que se abatirá sobre los piadosos (véase más arriba, pp. 296s), y otras veces con el período durante el cual el Mesías permanece oculto, desconocido, incomprendido, expuesto a la mofa de los paganos, pordioseros, leprosos, etc. (véase más arriba, pp. 333s; pero, como hemos visto, esta última noción es tardía y poco notable). Por todos estos sufrimientos, el Mesías, en compañía de otros hombres piadosos que sufren, purga parte de la culpa de su pueblo, Israel. La idea de expiación como obra peculiar del Mesías, o de reparación por los pecados del mundo, no aparece nunca.

El hecho de que el documento que más destaca los sufrimientos del Mesías sea el medieval Pesikta Rabbti (siglo x) <sup>211</sup> indica que la doctrina y la teología cristianas contribuyeron, en cierta medida, a la difusión de esta idea entre los rabinos de la era cristiana. Y cuando hallamos en Pesikta Rabbti un Mesías pre-existente, al cual Satán trata de derrocar durante su pre-existencia en los cielos, y que declara estar dispuesto a descender a la tierra

<sup>206</sup> Mt 16,21ss; Mc 8,31; 9,31s; Lc 24,20s; Act 17,3; 1 Cor 1,23; Gal 5,11; etc.

<sup>207</sup> Véanse las referencias en p. 357 n. 203.

<sup>208</sup> Véase Sjöberg, *Gott und die Sünder*, pp. 169ss.

<sup>209</sup> Cf. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, p. 244.

<sup>210</sup> Véase Weber, *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>, pp. 326ss, con referencias.

<sup>211</sup> Strack-Billerbeck II, pp. 347s.

y cargar con todos los sufrimientos, a fin de salvar a Israel <sup>212</sup>, es lógico presuponer el influjo de los mitos del Salvador que aparecen en los sistemas gnósticos y que también yacen en la concepción del Hijo del hombre, sobre la cual volveremos.

Estos rabinos de época tardía extrajeron de la Escritura sus ideas acerca de los sufrimientos del Mesías, precisamente con el fin de surtir una contraparte bíblica a la fe cristiana en Jesús (que había muerto) como Mesías. La Escritura presenta al Mesías sufriendo en expiación por las faltas de Israel, pero no dice que muera en una cruz. Esta misma idea e intención se hallan en los razonamientos de Trifón, en el diálogo de Justino (véase más arriba, p. 359). Se trata de una tendencia secundaria provocada como reacción contra el cristianismo, no de una característica genuinamente judaica, y, desde luego, tampoco pre-cristiana.

Ahora bien, anteriormente vimos que los targums identifican al Siervo del Señor de los textos isaianos con el Mesías, y que utilizan tal expresión como título mesiánico. ¿No es esta una prueba de la concepción acerca de la persona y obra del Mesías, y no demuestra acaso que también el judaísmo creía en un Mesías destinado a sufrir, morir y resucitar? La respuesta (cf. más arriba, p. 359) puede hallarse en la interpretación contenida en los targums de Is 53, el capítulo más característico <sup>213</sup>:

“He aquí que mi Siervo Mesías prosperará; será alto, y aumentará, y será extremadamente fuerte. Como la casa de Israel le esperó durante muchos días, porque su semblante estaba oscurecido entre los pueblos y su complexión más allá de los hijos de los hombres, así dispersará a muchas gentes: los reyes callarán ante él y se pondrán las manos en la boca, porque habrán visto lo que no se les había dicho, y habrán observado lo que no habían oído.

“¿Quién ha creído esta nuestra alegre nueva, y la fuerza del poderoso brazo del Señor, sobre quien así ha sido revelada? Los justos crecerán ante él, verdaderamente, como brotes floridos, y como un árbol que lleva sus raíces a arroyos de agua aumentarán, una generación santa en la tierra que le necesitaba: su rostro

<sup>212</sup> Op. cit., loc. cit.

<sup>213</sup> La interpretación que damos aquí es conforme a la de Driver y Neubauer en *The Fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters* II, pp. 5s; cf. W. Manson, *Jesus the Messiah*, pp. 168ss, donde las traducciones del T.M. y del targum están dispuestas en columnas paralelas. Cf. también la traducción de Nyberg del targum en *S.E.A.* 7, 1942, pp. 34s; y véase Seidelin en *Z.N.W.* 35, 1936, pp. 194ss; Staerk, *ibid.*, p. 308.

no será profano, y el terror hacia él no será el miedo a un hombre ordinario; su semblante será santo, y todos los que le vean le mirarán anhelantes. Luego se le despreciará, y él interrumpirá la gloria de todos los reinos; éstos quedarán abatidos y desconsolados, como un hombre doliente o destinado a la enfermedad; y como si se nos hubiese retirado la presencia del Shejinah, serán despreciados y no estimados. Entonces orará por nuestros pecados, y nuestras iniquidades nos serán perdonadas gracias a él, aunque se *nos* tenía por heridos, alejados del Señor y abatidos. Mas él reconstruirá el Lugar Santo, que ha sido contaminado por nuestros pecados y entregado al enemigo por nuestras iniquidades, y por su enseñanza la paz se desarrollará entre nosotros, y por la devoción a sus palabras nuestros pecados serán perdonados. Todos nosotros habíamos sido dispersados como ovejas, cada cual había tomado su propio camino; mas complació al Señor perdonar los pecados de todos nosotros por amor de él. Oró, y recibió respuesta, y aun antes de que abriera la boca ya estaba aceptado: entregará a los poderosos de los pueblos como una oveja a la matanza y como un cordero mudo ante sus trasquiladores; no habrá nadie ante él que abra la boca o diga una palabra. Sacará a nuestros cautivos de las penas y los castigos y los acercará; ¿quién podrá contar las maravillosas cosas que nos sucederán en sus días? pues hará desaparecer de la tierra de Israel el imperio de los gentiles, y transferirá a estos los pecados cometidos por mi pueblo. Entregará a los malvados a Gehinnom, y a los ricos en posesiones a la muerte de la total destrucción, de modo que los que cometen pecado no puedan ser establecidos ni hablar falsedades con su boca. Mas place a Dios probar y purificar al resto de su pueblo, con el fin de limpiar sus almas de pecado: verán el reino de su Mesías, sus hijos e hijas se multiplicarán, prolongarán sus días, y los que obedecen la Ley del Señor prosperarán en su complacencia. Liberará sus almas del dominio de las naciones, verán el castigo de los que les odian y estarán satisfechos con la presa de sus reyes: por su sabiduría, dejará a los inocentes limpios de culpa, con el fin de someter a muchos a la Ley, e intercederá por sus pecados. Entonces, dividirá para él la presa de muchos pueblos, y él dividirá las posesiones de fuertes ciudades como botín, porque entregó su alma a la muerte y sometió a los rebeldes a la Ley: intercederá por muchos pecados, y los rebeldes serán perdonados por amor de él".

Nyberg hace, con razón, el siguiente comentario (*S.E.Å.*, 7, 1942, pp. 35s): "El doliente Siervo del Señor queda totalmente eliminado y sustituido por el Mesías victorioso y triunfante que, en el

futuro, vendrá a restaurar Israel. El targum sólo conoce el ensalzamiento, no la humillación... En esta versión, el padecimiento, la enfermedad, la desfiguración, la violenta e ignominiosa muerte, todo cae sobre los paganos, los adversarios de Israel, y ¡es causado por la victoria del Mesías! Las ovejas que se han extraviado, en 53,6, son los israelitas dispersos; y el cordero llevado al matadero y la oveja muda ante sus trasquiladores son ilustraciones de cómo los enemigos de Israel se someten al Mesías. El poderío de las naciones dejará la tierra de Israel; los pecados cometidos por Israel recaerán sobre sus enemigos; y los impíos serán enviados a Gehena. El resto del pueblo será purificado y quedará libre de pecado; y el Mesías será el intermediario e intercesor del pueblo ante el Señor, a fin de que le perdone sus pecados. Israel es restaurado; la era mesiánica comienza; los israelitas aumentan en número y sus vidas se hacen más largas; y el Mesías consigue de los recalcitrantes obediencia universal a la Ley. Los paganos y sus fuertes ciudades son aniquilados, y el Siervo recompensa al Mesías con sus despojos por haber arriesgado su vida en las feroces guerras”.

El targum presenta una formulación completamente nueva del texto, armonizando cada uno de sus puntos con la concepción nacional y política acerca del Mesías. El único aspecto de la concepción del Mesías que puede derivarse de Is 53 es su intercesión, la cual induce al Señor a perdonar los pecados de su pueblo. Pero este aspecto, como hemos visto (pp. 93, 196, 261s), no supera lo que se atribuía al rey en la antigüedad. En los salmos reales, hallamos una y otra vez al rey en el papel de intercesor por el pueblo, función que las antiguas sagas atribuyen a David, Salomón y Ezequías.

También es característico: en primer lugar, el hecho de que la interpretación mesiánica del Siervo del Señor sólo sea una más entre diversas interpretaciones rabínicas<sup>214</sup>; en segundo lugar, el que nunca se profundice dicha interpretación lo suficiente como para producir una concepción unificada (véase más arriba, pp. 351s); y, en tercer lugar, el hecho de que con frecuencia se aplicara al Mesías de Efraím y a su sufrimiento y muerte en la lucha con los paganos<sup>215</sup>. Nunca se apprehendió con claridad la idea fundamental de Is 53, y ésta no tuvo una influencia decisiva en la concepción del Mesías.

<sup>214</sup> Véase North, *The Suffering Servant*, pp. 9-22.

<sup>215</sup> Véase North, op. cit., pp. 15ss.

#### 14. Las distintas formas de la concepción acerca del Mesías

Por último, merece la pena destacar una vez más que la diferencia entre esta concepción nacional del Mesías, propia del judaísmo tardío, y la primitiva, no surge simplemente a partir de nuevos elementos, sino, en la misma medida, por un cambio de énfasis. La viva oposición a todo lo extranjero, y en particular a Roma, que tan bruscamente había dado al traste con los sueños macabeos de libertad, y el progresivo predominio ejercido por los escribas y los rabinos en los asuntos religiosos y espirituales, fueron causa de que se confriera mayor importancia a otros elementos de la concepción del Mesías (tales como el elemento marcial o el transcendental). Mas no se ha de olvidar que todos los demás aspectos siguen estando presentes, aunque en una posición menos prominente. Formaban parte de la revelación contenida en las Escrituras, y, como ya vimos (pp. 288s, 309), los escribas percibieron al Mesías en una serie de pasajes que originariamente no se referían a él, sino al rey o a otras figuras.

El nuevo elemento de la concepción consiste ante todo en los aspectos derivados del Hijo del hombre y atribuidos al Mesías sin ningún sistema ni consistencia lógica, pese a que no solamente difieren en varios puntos importantes de la concepción tradicional del Mesías, sino que a menudo están en esencial contradicción con ella.

Como anteriormente se dijo, merece la pena presentar ambas concepciones por separado para lograr un entendimiento claro y completo de las mismas. Pero, con el fin de evitar que se exagere la distinción y aparezcan como dos figuras independientes, es conveniente citar ahora los rasgos más importantes que comúnmente se atribuían al Mesías pese a proceder, realmente, del Hijo del hombre.

En primer lugar, pues, el hecho de relacionar al Mesías con el Hijo del hombre fue el principal responsable de que se considerara al primero como un ser eterno (véase más arriba, pp. 352ss).

Dado que el Mesías pasó a ser un individuo único y eterno, llegando a tener capital importancia para la salvación, y no simplemente para el ejercicio del gobierno en el reino de los redimidos, era natural que la especulación teológica judaica le considerara como un ser pre-existente<sup>216</sup>. A la luz de las presuposiciones del Antiguo Testamento no resulta difícil explicar esta

<sup>216</sup> Véase Weber, *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>, p. 353; Schürer, *Geschichte*<sup>4</sup> II, pp. 616s.

idea. El que cualquier expresión o vehículo de la voluntad de Dios con respecto al mundo, de su determinación y su propósito salvadores, estuvieran presentes en su mente, o en su "Palabra", desde el principio, es una forma natural de decir que no son fortuitos, sino desarrollo y expresión normales del propio ser divino <sup>217</sup>. Tal atribución de pre-existencia es de suma importancia religiosa. La teología rabínica se refiere a la Ley, al glorioso trono de Dios, a Israel y a otros importantes objetos de fe, como a cosas que habían sido creadas por Dios y ya estaban presentes junto a Él antes de la creación del mundo <sup>218</sup>. Lo mismo sucede con el Mesías. Se dice que su nombre ya existía de antemano con Dios en los cielos, que fue creado antes que el mundo, y que es eterno <sup>219</sup>.

Mas no se trata aquí de una auténtica pre-existencia en sentido estricto. Así lo evidencia el hecho de que se incluya a Israel en el número de entes pre-existentes. Esto no quiere decir que la nación israelita o su antepasado existieran desde mucho tiempo en el cielo, sino que la comunidad de Israel, el pueblo de Dios, estaban desde la eternidad en la mente divina como un factor del propósito de Dios, como una "idea" en el sentido platónico. Se trata de una pre-existencia ideal, y el Mesías no es una excepción. Es su "nombre", no el Mesías mismo, lo que se dice que ya estaba presente junto a Dios antes de la creación. Pasikta Rabbati 152b dice que "desde el principio de la creación del mundo nació el rey Mesías, pues surgió en el pensamiento (de Dios) antes de que se creara el mundo". Esto significa que, desde toda la eternidad, era voluntad divina el que el Mesías viviera y llevara a cabo su quehacer en la vida para realizar el eterno propósito salvador de Dios. La idea del judaísmo ortodoxo acerca de la pre-existencia del Mesías no superó esta etapa <sup>220</sup>.

<sup>217</sup> Cf. Ex 25,9ss; 26,30; 27,8; Núm 8,4; la tienda de la revelación está hecha conforme a un modelo pre-existente en el cielo; véase Schürer, *Geschichte*<sup>4</sup> II, p. 618 n. 22.

<sup>218</sup> Véase Strack-Billerbeck II, pp. 334ss, donde se citan las fuentes rabínicas; cf. Weber, *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>, p. 198.

<sup>219</sup> Génesis Rabbah, 1, 4; 2, 4; Levítico Rabbah, 14, 1; Targum de Jonatán sobre Zac 4, 7; Midrahs Mishle 67c. Véase Weber, op. cit., p. 355; Dalman, *Der leidende und sterbende Messias*, p. 247; Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, p. 66; Schürer, *Geschichte*<sup>4</sup> II, pp. 617s; Bowman en *E.T.* 59, 1947/8, p. 288.

<sup>220</sup> Véase Dalman, op. cit., pp. 245ss. No es posible interpretar nada más en la explicación de Resh Lakish acerca de Gen 1,2; "el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas" es el espíritu del rey Mesías". Schürer, op. cit., p. 618, se equivoca probablemente al pensar que esta idea más abstracta e idealista (en comparación con la antigua



En el período cristiano, también hallamos en el judaísmo la idea de que toda alma humana, incluyendo la del Mesías, existía de antemano en el cielo <sup>221</sup>. Aquí se trata de una pre-existencia real, pero no es algo que distinga al Mesías de los demás hombres.

Teniendo en cuenta, empero, las formas de pensamiento y expresión de la época (y, en cierta medida, de toda religión), se puede entender concretamente la abstracta concepción de una pre-existencia ideal. La mentalidad popular no distingue entre idea y realidad, entre pre-existencia ideal y pre-existencia real <sup>222</sup>. La idea se manifiesta en forma mítica y describe en términos concretos la forma de pre-existencia del Mesías en el cielo. En el escrito tardío *Abodat hak-kodesh*, el vate contempla al Mesías y a Elías en el cielo, y los oye hablar acerca del momento en que la aparición del Mesías estará a punto de producirse <sup>223</sup>. Ya hicimos referencia anteriormente a la concepción del *Pesikta Rab-bati*. Aquí está presente el influjo del Hijo del hombre, como más adelante veremos.

Fue indudablemente el influjo del Hijo del hombre el que condujo a la interpretación en sentido mesiánico de la frase de Dan 7,13 "un como hijo de hombre", y de la expresión *ben' ādām* que hallamos en algunos pasajes del Antiguo Testamento <sup>224</sup>. También condujo, en la literatura rabínica, a la inclusión de otros elementos extraños en la concepción del Mesías; pero fue algo esporádico y carente de conexión orgánica con el conjunto del pensamiento rabínico. Existe, ante todo, la idea, ocasionalmente expresada por los rabinos, de que el Mesías será revelado en las nubes del cielo <sup>225</sup>. El nombre de Anani, que en la genealogía davidica aparece en la quinta y última generación después de Zorobabel (I Par 3,24), se interpreta como "Hombre de las Nubes" (*'ānān* = nube) y se considera como referido al Mesías <sup>226</sup>. Mas esto no quiere decir que los rabinos consideraran al Mesías como un rey celestial; era y seguía siendo un descendiente natural de

idea, más realista, de la apocalíptica) es fruto de una reacción contra el cristianismo. Siempre existió una diferencia entre la apocalíptica y el pensamiento rabínico.

<sup>221</sup> Strack-Billerbeck II, pp. 340ss.

<sup>222</sup> Moore opina casi lo mismo (*Judaism* II, p. 344). Para la mentalidad hebrea, la pre-existencia real y personal no es problema, sino una idea totalmente natural.

<sup>223</sup> Véase Weber, *Jüd. Theol.*<sup>2</sup>, pp. 355s.

<sup>224</sup> Véase Moore, *Judaism* II, pp. 334s; Bowman en *E.T.* 59, 1947/8, pp. 284ss; y cf., por ejemplo, el targum sobre Sal 80,15.

<sup>225</sup> Sanedrín 98a; Jer. Taanit 63d; cf. Sib V, 414. Véase Moore, loc. cit.

<sup>226</sup> Sanedrín 96b; Tanhuma Toledot 20. Véase Moore, op. cit. II, p. 336.

David <sup>227</sup>. A lo que se hace referencia es a una maravillosa manifestación a los ojos del pueblo mediante un milagro obrado por Dios, como la revelación del Mesías en el tejado del templo (véase más arriba, p. 303). Así lo indican las palabras del targum: "Esto significa el rey Mesías, que será revelado", y la combinación hecha por el rabí Joshua ben Leví de Zac 9,9 ("He aquí que viene a ti tu rey... humilde (*'ānî*), montado en un asno") y Dan 7,13 ("y vi venir sobre las nubes del cielo a un como hijo de hombre") como sigue: "Si ellos (Israel) no son dignos, (vendrá) pobre (insignificante) y montado en un asno". Para las gentes merecedoras, el Señor hará el milagro de revelar al Mesías en radiante majestad; mas para un pueblo indigno, el Mesías hará una aparición humilde <sup>228</sup>; y, cabe añadir, un pueblo como ese no lo reconocerá en tanto no haya comenzado a realizar su obra mesiánica (p. 330), que los librára de males y les dignificará mediante una purificación rigurosa.

También de la idea del Hijo del hombre y de la intervención mesiánica de Dan 7 procede la afirmación de que el Mesías participa en el juicio del mundo. El juicio está, desde luego, en manos de Dios, y corresponde al próximo eón, el cual, conforme al pensamiento rabínico, seguirá a la era mesiánica <sup>229</sup>. Esta noción surge, en la especulación rabínica, en torno a los "tronos" a que alude Dan 7: uno de ellos es para el descendiente de David, el Mesías (véase más arriba, p. 341). Pero, por lo regular, los rabinos rechazaban la idea de que el Mesías (o el Hijo del hombre) participara en el juicio <sup>230</sup>. Esta se manifiesta con mayor evidencia en la apocalíptica, donde al Hijo del hombre se le llama algunas veces Mesías, y éste juzga a las naciones (véase pp. 340s; y cf. más abajo, pp. 428ss). Es probable que la idea de la destrucción de los paganos por parte del Mesías proceda asimismo del concepto del Hijo del hombre (véase p. 341).

Dado que no se considera al Mesías davídico y nacional como venido del cielo, tampoco es una noción corriente en la doctrina judaica el que haya de volver a él. Esto concuerda con el hecho de que, allá donde predomina el aspecto nacional de la escatología, siempre se considera que el reino mesiánico ha de establecerse en la tierra. Es en este mundo donde el Mesías reinará.

No obstante, también en este aspecto hallamos influjos de

<sup>227</sup> Moore, op. cit., II, pp. 347ss.

<sup>228</sup> Cf. Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs*, pp. 227s.

<sup>229</sup> Véase Moore, *Judaism* II, p. 339; y más arriba, p. 301.

<sup>230</sup> Bab. Sanedrín 38b, 98a; Jer. Taanit 65b; Midrash Tehillim, Sal 21,7. Véase Lagrange, op. cit., pp. 224ss.

ideas de otra clase. Ocasionalmente, leemos que el Mesías restaurará el paraíso, perdido a causa de la caída de Adán.

Y él abrirá las puertas del paraíso,  
y alejará la espada que amenaza a Adán.  
Y dará de comer a los santos del árbol de la vida,  
y el espíritu de santidad estará sobre ellos <sup>231</sup>.

En este texto es la idea del Hijo del hombre y su función de rey del paraíso la que ha influido en el concepto del Mesías. Así se advierte igualmente en 2 Esdras 13,12,39ss, donde el Mesías devuelve a la patria a las diez tribus (véase más abajo, p. 415s).

Esta idea en torno al Mesías y al paraíso tiene alguna relación con otra —que aparece una vez en la literatura rabínica— acerca de que, en el momento de la resurrección, el Mesías despertará primero a Adán <sup>232</sup>, y con la afirmación hallada en un texto judaico medieval, de que será el Mesías quien despierte a los muertos <sup>233</sup>. Ambos conceptos son, sin duda, fruto del influjo ejercido por la idea del Hijo del hombre (véase más abajo, pp. 434ss). En otros textos, los rabinos dicen que en los días del Mesías Dios suprimirá la muerte <sup>234</sup>, o que la resurrección tendrá lugar entonces <sup>235</sup>.

## 15. Lugar ocupado por el Mesías en el judaísmo tardío

Anteriormente (pp. 186ss), ya hicimos la observación de que el Mesías queda con frecuencia relegado al último término en las descripciones del Antiguo Testamento acerca del futuro, y de que ni siquiera se le menciona en una serie considerable de textos judaicos tardíos (p. 305). Se plantea, pues, el interrogante de saber cuál era el lugar ocupado por el Mesías en la esperanza futura del judaísmo tardío y, en general, en su pensamiento y devoción religiosos.

Los Evangelios tenderían a hacernos pensar que tal idea era predominante, conocida de todos, y sustancia de una esperanza general para todo el judaísmo. Mas no hemos de olvidar que los Evangelios reflejan un ambiente particular dentro de la religión y la vida hebreas. Por consiguiente, no deberíamos propender de-

<sup>231</sup> T. Leví 18,10s. Véase Murmelstein en *W.Z.K.M.*, 35, 1928, p. 254.

<sup>232</sup> Strack-Billerbeck III, p. 10.

<sup>233</sup> Strack-Billerbeck I, p. 254; véase más arriba, p. 347 y n. 172.

<sup>234</sup> Exodo Rabbah, 30,3; véase Murmelstein, *ibid.*

<sup>235</sup> Véase Moore, *Judaism II*, p. 379.

masiado a deducir de los Evangelios conclusiones acerca del pensamiento corriente en los círculos literarios, o entre los fariseos o los saduceos. Hasta cierto punto, el ambiente de los Evangelios coincide con el representado por la literatura apocalíptica y por algunos círculos más limitados. Así lo evidencia el papel desempeñado, tanto en la apocalíptica cuanto en los Evangelios, por la idea del Hijo del hombre. Mas no cabe asumir simplemente que estos círculos fueran típicos del conjunto del judaísmo. Sea como fuere, en el "judaísmo normativo"<sup>236</sup> la apocalíptica cayó hasta cierto punto en desgracia a partir del 70 d. C. (véase pp. 321s).

Por otra parte, el hecho de que la idea del Mesías apenas aparezca en toda la literatura sapiencial (véase p. 305, más arriba) da mucho que pensar. ¿Qué sucedió para que la fe mesiánica llegara a tenerse en tan poca consideración en algunos círculos?

Ya se dijo anteriormente que, incluso en el Antiguo Testamento, la esperanza futura se presenta bajo dos diferentes aspectos. Está, por un lado, el aspecto religioso, que gira en torno a la idea de la soberanía real de Dios; y, por otro, el aspecto más político, en el cual la figura del Mesías adquiere mayor relieve. Son éstos, en realidad, dos aspectos de la misma cosa, dos énfasis dentro de la misma esperanza futura, y no se oponen el uno al otro. Dado que, en la religión Israelita, el principal artículo de fe era el dominio soberano de Yavé, mientras que, en la práctica, ese dominio lo ejercía su rey, secundado por sus sacerdotes y profetas, la idea nuclear de la esperanza futura es de que Yavé volverá a convertirse decisivamente en rey y ejercerá en el mundo su indiscutido señorío; en tanto que la idea del Mesías expresa el modo en que el dominio divino se ejercerá en la práctica.

Lo dicho anteriormente denota, no obstante, la idea de que el gobierno soberano de Yavé es, para la mente y para el sentimiento, la forma más explícitamente religiosa de la esperanza futura, mientras que la idea del Mesías no viene a ofrecerse sino cuando los hombres preguntan cómo se realizará ese próspero futuro, y cuando el aspecto político y nacional de la esperanza adquiere predominancia. La primera forma es decididamente teocéntrica, mientras que la segunda es más antropocéntrica.

Tal es indudablemente la razón por la cual, cuando se da por sentado, o sólo se aflora, o no se destaca el hecho de la soberanía mesiánica, los profetas, esos heraldos de Dios, que habían estado frente a frente con Él y sabían que Él había determinado

<sup>236</sup> La expresión es de Moore, y es representativa de la opinión que expresa el autor en su obra *Judaism*. Davies (en *E.T.* 59, 1947/8, pp. 233ss) ha demostrado con claridad que es improcedente exagerar la diferencia entre la apocalíptica y el rabinismo.

toda su existencia, presentaban tan clara y audazmente la idea de la soberanía real de Yavé <sup>237</sup>. Ante el mensaje de advenimiento y reinado de Yavé, todo lo demás, incluso los aspectos prácticos del reino, retroceden hasta situarse en el último término.

El Deutero-Isaías percibe todo el drama del futuro como el día decisivo de la entronización de Yavé, cuyo significado es cósmico. Todo lo demás se deriva de ahí. El punto nuclear de su mensaje es: "Ya viene. Vuestro Dios se ha hecho rey"; y el círculo de sus discípulos lo repite sin cesar (en Is 56-66). La venida de Yavé como rey y su entrada triunfal por la nueva *via sacra* es igualmente el tema central del mensaje de Is 34s, que procede de los discípulos del Deutero-Isaías <sup>238</sup>. También para el profeta de Is 33, la suprema expresión de la felicidad del reino futuro es que los redimidos puedan "ver al rey en su belleza". No cabe la menor duda de quién es el rey:

Porque Yavé es nuestro juez, Yavé es nuestro jefe,  
Yavé es nuestro Rey, Él nos salvará <sup>239</sup>.

Es el reinado de Yavé sobre el mundo, desde su templo de Sión, lo que se proclama en Is 2,2-4 = Miq 4,1-4. El mensaje del libro de Sofonías culmina al anunciar que "El rey de Israel, Yavé, está en medio de ti (Jerusalén)" (3,15). En Zac 12-14, la conclusión del gran drama del tiempo del fin es que todos los pueblos peregrinarán a Jerusalén, rendirán pleitesía al rey, el Señor de los Ejércitos, y tomarán parte en la celebración de su festividad real (14,16s). Ninguno de estos pasajes menciona al rey futuro, el Mesías.

Podemos, pues, decir que, cuando predomina el aspecto puramente religioso de la esperanza futura, el Mesías cae, hasta cierto punto, en el olvido.

No obstante, podría objetarse que tal vez se sobreentienda al Mesías en todos estos pasajes, como sucede en Is 55,3ss. En su desarrollo de los hechos históricos, Yavé necesita un rey en la tierra. Eso es verdad. Pero, entre lo que se da por sentado y lo que se pone de relieve existe una distinción que es importante a nivel de pensamiento, sentimiento y criterio. Lo que se da por sentado, con frecuencia, *sólo* se da por sentado.

Lo anterior se ajusta a la impresión que nos da la literatura del judaísmo tardío. Resulta significativo que sean principalmente la poesía sapiencial, sobria y positiva, y la literatura histórica las

<sup>237</sup> Cf. Is 40,3,5,9; 52,7; 61,1s.

<sup>238</sup> Véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, pp. 173ss.

<sup>239</sup> Is 33,17,22. Véase *Ps.St.* II, pp. 235ss; *G.T.M.M.M.* III, pp. 170ss.

que no expresen la idea del Mesías. Sin duda, eso quiere decir que el Mesías no ocupaba un lugar importante en el pensamiento y en el sentimiento normales, cotidianos y religiosos de tales círculos.

Con todo, lo que anteriormente se dijo (p. 309) acerca de los numerosos mesías políticos demuestra que en tiempos de tristeza y de iniquidad la idea del Mesías volvía a resurgir de las profundidades de la conciencia nacional, agitando las mentes de los hombres en virtud de su índole nacional y política. Tal cosa es comprensible. La presión de los malos tiempos hacía revivir el anhelo por la venida de un libertador y restaurador. Una expectativa que correspondía a las presuposiciones del grupo de concepciones heredadas, tradicionales y religiosas, adquiría, una vez más, actualidad, si bien en una forma que correspondía a lo que todo patriota judío podía desear, casi independientemente del nivel de su entusiasmo religioso. Del mismo modo, las concepciones e ideas cristianas adquirirían un nuevo significado durante las guerras y ocupaciones, y, en cierta medida, ganaban nueva vitalidad, incluso en los círculos donde su influjo consciente había sido débil con anterioridad.

Es indiscutible que la idea del Mesías carece de relieve en la literatura rabínica. Si intentamos (como debemos hacerlo si deseamos realizar un análisis ordenado del tema) reducir las concepciones religiosas de los rabinos a algún tipo de sistema teológico, resulta evidente que el aspecto nuclear del mismo no es el Mesías, sino la Ley. El principio religioso básico de los rabinos es la majestad de Dios, su auténtico dominio del mundo, y la sumisión del hombre al señorío divino en forma de obediencia a la Ley de Dios. Además, viven en la esperanza de una época en la que todo esto se realice, en que Israel sea restaurado y se cumplan las promesas de la alianza. La idea mesiánica es una expresión de tal esperanza. Pero el tema predominante es, en este caso, la idea teocéntrica de la completa y visible realización, en la práctica, del reinado de Dios sobre el mundo. He ahí lo que sucederá en el futuro eón.

Es en este punto donde hallamos la idea de que el reino mesiánico es un interregno más terrenal<sup>240</sup>, el cual forma una transición entre los dos eones y, aun siendo más glorioso que el presente eón, está muy lejos de la gloria del eón futuro. De hecho, tal idea pasó a ser el concepto predominante y normativo del judaísmo rabínico<sup>241</sup>. No cabe duda de que aquí se halla presente

<sup>240</sup> Véase más arriba, pp. 301, 311, 350, 355.

<sup>241</sup> Moore, *Judaism II*, pp. 375s.

el influjo de la nueva escatología, dualista y transcendental <sup>242</sup>. Mas no es éste el único factor. Lo que en realidad ocurre es que los dos aspectos de la primitiva esperanza futura, la realeza de Yavé y la realeza del Mesías, que originariamente constituían una unidad real y expresaban la antigua unión de religión y política, han sido separados. A esto conduce un largo proceso de evolución religiosa. Un factor de tal evolución fue el constante aplazamiento de la restauración, la repetida experiencia de que las esperanzas siempre se veían decepcionadas. Un influjo mayor aún fue el ejercido por la más profunda comprensión de la naturaleza absoluta de Yavé, así como el de la supremacía de la Ley en el pensamiento, el sentimiento y la práctica del judaísmo. Junto a esto existía la tendencia a elevar los beneficios de la salvación a la esfera de lo transcendental, a consecuencia de la visión dualista del mundo. Asimismo hemos de tener en cuenta la tendencia hacia la racionalización del pensamiento, que condujo a hacer distinciones entre los diversos sectores de la vida: la religión y la política dejaron así de constituir una unidad inevitable. Los hombres comenzaron a discutir seriamente sobre si el hecho de pagar tributo al César era compatible con el reconocimiento de la soberanía de Dios y de la autoridad de la Ley <sup>243</sup>.

Es evidente que, si tenemos en cuenta todo lo anterior, no podemos sentar la tesis general de que "la persona del Mesías ocupa el lugar de mayor prominencia en la escatología judaica" <sup>244</sup>. Es preciso hacer una prudente distinción entre los diferentes círculos y períodos.

Recientemente, se ha intentado sostener la teoría de que la idea del Mesías desempeñaba un importante papel en el culto del judaísmo <sup>245</sup>. No se puede aducir ninguna prueba convincente en apoyo de tal opinión <sup>246</sup>. El Mesías no desempeña ningún papel en el culto judaico, salvo como objeto de oración. El culto en el templo era, sin calificación, el servicio de Yavé, y sólo de Él. Naturalmente la oración por la venida del Mesías puede, en general, haberse considerado incluida entre las oraciones de los Salmos por la restauración de Israel. En la sinagoga, se incluía la venida del Mesías entre todos los demás beneficios de la salvación por los cuales se ofrecía la oración. Y, por supuesto, nadie negará que la esperanza y la creencia en el Mesías constituían un elemento ge-

<sup>242</sup> Véase Moore, loc. cit.

<sup>243</sup> Mc 12,14, con paralelos; cf. Moore, op. cit. II, p. 375.

<sup>244</sup> Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, p. 54.

<sup>245</sup> Riesenfeld, op. cit., pp. 58ss.

<sup>246</sup> Véase nota adicional XIV.

neralmente aceptado en la fe judía <sup>247</sup>. La duda que se plantea es hasta qué punto era esencial y nuclear esta creencia. A ello se puede responder que no era fundamental, y que no se le daba la misma importancia en todos los círculos.

Existía un ambiente en el que era nuclear y primordial: algunos círculos apocalípticos. En el Apocalipsis de Henoc y en los círculos por él representados, la figura del Mesías es tan sobresaliente que a veces parece situarse en igualdad con el propio Dios. Aquí podemos decir justificadamente que oímos “los latidos del corazón de la apocalíptica” en las sentencias referentes al Mesías <sup>248</sup>. Ahora bien, en primer lugar, las ideas apocalípticas y el tipo apocalíptico de piedad no pueden considerarse plenamente representativos del judaísmo. En segundo lugar, no se trata aquí del concepto tradicional, nacional, político y mundano acerca del Mesías, sino de la nueva y transcendental concepción del Hijo del hombre, cuya condición religiosa era totalmente diferente. Es por un Mesías de otro estilo por quien late el corazón del profeta apocalíptico. Asimismo hemos de tener en cuenta que, en 2 Henoc, el Mesías podía ser reemplazado por el intercesor que el propio Henoc, ensalzado, representaba para la comunidad, concepción de la que también hallamos rastros en 1 Henoc.

Pero, tanto la apocalíptica cuanto su concepción del Mesías fueron suprimidas por el judaísmo normativo (véase pp. 454s, más abajo), en parte a consecuencia de la reacción contra el cristianismo. Las únicas huellas del retrato apocalíptico del Mesías que han quedado en las concepciones de los rabinos y de la literatura más ortodoxa son algunos rasgos individuales y, ocasionalmente, un mayor énfasis en los aspectos sobrehumanos y milagrosos del Mesías (véase pp. 363ss).

Sin embargo, las anteriores no son sino opiniones de rabinos individuales, más bien que una doctrina generalmente aceptada. Así se ve claramente, por ejemplo, en la forma que la idea mesiá-

<sup>247</sup> Las palabras del rabino Hillel —“Israel no tiene Mesías (por venir); ya gozaron de él en los días de Ezequías” (Sanedrín 98b, 99a)— son, como dice Moore (*Judaism* II, p. 347 n. 2), “solitarias”, y otros rabinos las refutaron. Hillel creía en un Mesías, aun cuando éste ya hubiera venido en tiempos pasados. Pero estas palabras parecen indicar que, para Hillel y su círculo, el Mesías no era uno de los elementos centrales de la fe.

<sup>248</sup> Küppers en *Intern. Kirchl. Zeitschrift* 23, 1933, p. 251. Sus supuestas pruebas de la importancia central de la fe en el Mesías para la devoción y teología judaicas (*ibid.*, pp. 234ss) son, en realidad, valederas únicamente para la apocalíptica y para la concepción del Hijo del hombre.



nica ha asumido en el judaísmo moderno <sup>249</sup>. El elemento transcendente ha perdido parte de su importancia, y se hace hincapié en el elemento nacional, así como en la importancia del Mesías para el próximo reconocimiento universal del Dios de Israel, el único Dios verdadero, señor y creador del mundo. La idea unificadora y que domina todos los diversos aspectos de la religión es la Ley de Dios y la observancia de todos sus mandamientos para la gloria del Señor. A esto se añade la aceptación, por parte del creyente, de lo que la Ley y los Profetas enseñan acerca de Dios y de su relación con la humanidad, el mundo e Israel. La idea del Mesías se halla incluida entre estas verdades de fe. En el número doce de los trece principios fundamentales (*'ikkārim*) establecidos por Maimónides, leemos: "Creo con fe perfecta en la venida del Mesías, y, aunque se demore, esperaré todos los días su venida" <sup>250</sup>. Un libro de texto hebreo, religioso y oficial, dice de este Mesías <sup>251</sup>: "La restauración de Israel como estado tendrá lugar, conforme a la revelación hecha por los profetas, a través de un descendiente de David, quien recibió la promesa de que sus sucesores gobernarían eternamente a Israel... Entonces, Jerusalén y el templo serán reedificados con gloria sin precedentes, y la Tora tendrá ilimitada autoridad en cuanto ley y constitución de Israel. Pues en él descansará el divino espíritu de la sabiduría, gracias al cual elucidará todas las partes oscuras de la Tora y volverá hacia ella todos los corazones. Por la sabiduría del Mesías y el resurgimiento del juicio profético, no solamente Israel volverá a la Tora, sino que toda la humanidad reconocerá y honrará al único Dios, que fue revelado en Israel, y vivirá conforme al espíritu de la Tora, de modo que sólo la sabiduría, la justicia y el amor reinarán en la tierra" <sup>252</sup>. Se declara explícitamente que se trata del "reino de Dios en la tierra".

Han desaparecido aquí todos los elementos transcendentales y ultramundanos de la concepción del Mesías y de la escatología. Ni siquiera está claro si el Mesías es un individuo eterno o el primero de varios descendientes de David. Tampoco está claro si la resurrección y la venida del Mesías coincidirán en el tiempo,

<sup>249</sup> Sobre el siguiente pasaje, véase Stern, *Die Vorschriften der Thora welche Israel in der Zerstreung zu beobachten hat*. Pero cf. también Stauffer en Z.T.K. (N.F.), 12, 1931, pp. 165ss, con referencias completas a literatura.

<sup>250</sup> Cf. Stern, op. cit., pp. 38s.

<sup>251</sup> Véase Stern, op. cit., parte I "Ueber die Anerkennung Gottes und seiner Thora" cap. I "In unseren Vorstellungen und Gedanken", en el párrafo acerca de "die Zukunft Israels und der Menschheit".

<sup>252</sup> Stern, op. cit., p. 34.

o si surgirán nuevas generaciones en el reino terrenal de Dios. Por otra parte, parece que existe una irreconciliable oposición entre la creencia en el Mesías como restaurador de Israel en cuanto estado y la idea de que la restauración, que ya ha tenido lugar (el establecimiento del nuevo estado de Israel), es el comienzo de la realización de las profecías del Antiguo Testamento.

Al leer libros de texto ortodoxos acerca de la religión judaica moderna, se tiene la impresión de que esta idea del Mesías no es, de ningún modo, básica dentro de la estructura espiritual unificada en la que se ha convertido la Ley. El sionismo es, por lo tanto, un fenómeno característico: una especie de "mesianismo" político-religioso sin Mesías, discurrido en términos de fuerzas políticas inmanentes, pero matizado por un romántico nacionalismo religioso <sup>253</sup>. El moderno judaísmo, liberal y filosófico, es un ejemplo aún más notable. En él, el Mesías personal se ha convertido, por lo general, en la idea de un poder inmanente, un símbolo del eterno progreso del espíritu humano, o de una perfección futura, meta de la evolución <sup>254</sup>.

Así, pues, la idea del Mesías ha variado de importancia dentro de la devoción hebrea. Nació como un aspecto particular de la noción del reino de Dios, pero, gradualmente, se separó de la misma por un camino que condujo al concepto del interregno. Siempre ha conservado su índole mundana, nacional y política, aun cuando se la asociara a una concepción universalista del reino de Dios sobre la tierra, como sucede en el moderno judaísmo ortodoxo. Nunca ha sido la expresión natural del aspecto esencialmente religioso del reino de Dios. Por esta razón, la relación de las dos ideas varió en determinados momentos. La creencia en el Mesías siempre tuvo mayor vigencia en tiempos de opresión y de zozobra nacional, política y religiosa. Es un hecho significativo que, en tiempos modernos, la fe mesiánica se haya encendido con la mayor violencia en el místico chasidismo de Polonia, que surgió en tiempos de dificultades políticas, sociales y económicas para los judíos. Es igualmente significativo que el mesianismo tenga un talante intensamente político en ese contexto: su Mesías es el libertador nacional y político <sup>255</sup>. En tiempos de tranquilidad,

<sup>253</sup> Gillet cita importantes obras acerca del sionismo en *Communion in the Messiah*, p. 161 n. 1.

<sup>254</sup> Cf. Stauffer, *ibid.*, pp. 166ss. Véase además Wiener en *J.L.* IV, cols. 138s. Wiener pone de relieve que estas concepciones modernas son discordes con el espíritu genuino del judaísmo, en el cual él opina que la creencia en el Mesías siempre ha sido fundamental.

<sup>255</sup> Véase Ysander, *Studien zum be'štschen Hasidismus*, pp. 38ss.

la fe mesiánica podía fácilmente decaer, hasta formar parte de esos artículos de fe que se dan por sentados y que carecen de pertinencia especial e inmediata para el creyente. Esta creencia siempre ha estado subordinada a la idea del reinado de Dios<sup>256</sup>.

Solamente en algunos círculos apocalípticos del judaísmo tardío alcanzó esta idea una importancia vital y una posición central en la estructura de la creencia. Mas esto sucedió porque se la había transformado en una "idea mesiánica" esencialmente distinta, la del Hijo del hombre, que pasamos ahora a analizar.

<sup>256</sup> Gillet (op. cit., pp. 100ss) exagera el lugar ocupado por el Mesías en el judaísmo. Un estudio estructural de la creencia judía demuestra que la idea no es con mucho tan central como podría parecernoslo a partir de una recopilación de sentencias judaicas acerca del Mesías tomadas de diferentes textos y épocas. Las pruebas aducidas por Gillet demuestran asimismo que el judaísmo moderno ha relegado al último término la idea del Mesías. Lo que perdura es la esperanza de una futura era "mesiánica" sin un verdadero Mesías personal; y aun esta expectación se expresa con frecuencia en términos de evolución immanente. A mi parecer, también Stauffer exagera el lugar ocupado por el Mesías en el moderno judaísmo ortodoxo. Las pruebas que presenta (ibid., pp. 174ss) proceden en su mayor parte de tiempos antiguos (en parte, pre-cristianos), y no son necesariamente valederas para el día de hoy. Obsérvese que los *Vorschriften der Thora*, de Stern, son un libro de texto ortodoxo y autorizado. Friediger (*Laerebog i den jødiske Religion*, pp. 92ss) presta al Mesías tan poca importancia como Stern, tal vez incluso menos que él: en su obra, como siempre, el Mesías es una figura terrenal "que devolverá a Israel su antiguo esplendor y gloria". A esto se une el sueño moderno de que "tracrá la paz y unirá a la humanidad en un solo amor fraterno". No se nos dice cómo se realizará tal cosa.

## Capítulo X

### EL HIJO DEL HOMBRE

#### 1. Significado de la frase

La frase que con mayor frecuencia utiliza Jesús para expresar su misión y el sentido de su vocación es “el Hijo del hombre”<sup>1</sup>. No cabe duda de que la expresión griega es un arameísmo, una versión literal de *bar 'enāš* o *bar nāš*, o bien, en la forma determinada, *bar 'enāšā'*, *bar nāšā'*<sup>2</sup>. La expresión hebrea correspondiente es *ben 'ādām* (*ben hā'ādām* en forma determinada). El término significa, literalmente, “hijo de hombre”, “vástago de hombre”; y no es, en arameo ni en hebreo, una expresión especial, sino normal, cuyo significado no es otro que individuo de la especie humana, ser humano<sup>3</sup>. En estas lenguas, al referirse a un miembro individual de una especie, comúnmente se añade el prefijo “hijo (de)” al nombre de la especie. 'Ādām, por sí solo, significa “hombre” en sentido colectivo, la especie humana. Para expresar la idea de individuo hemos de decir *ben 'ādām*, o, en arameo, *bar nāš*. La expresión aramea debería, pues, realmente

<sup>1</sup> Sjöberg (*Der Menschensohn*, pp. 40ss) analiza los recientes debates acerca del término y del concepto, con referencias a la literatura; cf. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, pp. 307ss.

<sup>2</sup> Las tablas de Badham, en su artículo publicado en *T.T.* 45, 1911, pp. 400ss, no proporcionan ninguna prueba de que la expresión griega de los Evangelios represente el término arameo *bar'ādām* = hijo de Adán. Cf. más abajo, p. 379 n. 12.

<sup>3</sup> No significa “hombre” en sentido general (= humanidad), como en expresiones del tipo de “el hombre debe sufrir”, según lo sostiene Schmidt en el art. “Son of Man” en *E.B.*

traducirse (se ha llegado a un acuerdo unánime sobre ello) sencillamente por "un hombre", "un hijo de hombre", o, en su forma determinada, "el hombre"; y se puede aplicar a cualquier individuo de la especie humana <sup>4</sup>.

Se ha afirmado que Jesús no se aplicó el término en cuestión a sí mismo, ya que no era (al menos así se supone) más que una expresión corriente aplicable a cualquier individuo <sup>5</sup>. Pero incluso si la expresión era familiar en el arameo de Galilea en tiempos de Cristo, no parece, sin embargo, haber sido la expresión común y cotidiana para denominar a "un hombre". Al parecer, siempre se utilizó con cierto énfasis <sup>6</sup>. El resultado de la discusión es que no existe ningún fundamento lingüístico serio para negar, por una parte, que la expresión fuera una designación mesiánica definida en algunos círculos <sup>7</sup>, ni, por otra, que Jesús pudiera haberla usado para referirse a sí mismo <sup>8</sup>. Por lo tanto, el problema no

<sup>4</sup> Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* VI, pp. 5ss, 187ss; *Einleitung in die drei ersten Evangelien*<sup>2</sup>, pp. 123ss; Dalman, *Words of Jesus*, pp. 234-41; y véase ahora especialmente la minuciosa investigación de todas las pruebas, incluyendo las de las inscripciones, presentada por Sjöberg en *Act.Or.*, 21, 1950, pp. 57ss, 91ss. Véase asimismo Bowman en *E.T.* 59, 1947/8, pp. 283ss.

<sup>5</sup> Por ejemplo, Wellhausen en *Einleitung in die drei ersten Evangelien*<sup>2</sup>, p. 307 n. 1, y Lietzmann en *Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*. Para el debate del asunto, véase Brun, *Jesu evangelium*<sup>2</sup>, p. 550; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* II, p. 335.

<sup>6</sup> Dalman (*Words of Jesus*, pp. 234ss, cf. 241ss, 256ss) alega (partiendo del supuesto de que el targum Onkelos representa el primitivo arameo palestino) que *bar'enāšā* "no correspondía propiamente al término "hombre" en el lenguaje común de los judíos palestinos; era más bien un término característico del elevado estilo de la poesía y de la profecía" (op. cit., p. 256). A esto opone Bowman la objeción (*E.T.* 59, 1947/8, p. 286, refiriéndose a Kahle, *The Cairo Geniza*, pp. 229ss) de que "Onkelos no es ni palestino ni primitivo, sino que representa un dialecto babilónico artificial. Está manifiestamente demostrado que *Bar-Nash* podía usarse en el sentido de "alguien" o "un hombre" en la primitiva lengua aramea de Palestina por los fragmentos de Geniza del targum del Pentateuco palestino, pues en Gen 4,14 *Bar-Nash* se emplea en el sentido de "alguien", mientras que en Gen 9,5-6 tanto *Bar Nasha* (tres veces) como *Bar-Nash* (dos veces) traducen el término *Ha-Adam* = hombre".

También Sjöberg ha corregido a Dalman en este punto, pero sostiene que, aun así, parece que la expresión se empleara con cierto énfasis.

<sup>7</sup> Así, Dalman (véase nota anterior); Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 305 (<sup>3</sup>, p. 266) n. 1. La prueba de esto es el empleo de la expresión en el Apocalipsis de Henoc y en Dan 7, como luego veremos.

<sup>8</sup> Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 307 n. 2; Dalman, *Words of Jesus*, pp. 250ss; Hering, *Le royaume de Dieu et sa venue*, pp. 88ss; Brun, *Jesu evangelium*<sup>2</sup>, pp. 545ss; W. Manson *Jesus the Messiah*, pp. 113ss. Campbell (en *J.T.S.* 48, 1947, pp. 145ss) afirma que Jesús no pudo aplicarse el término a sí

es meramente lingüístico, sino que es preciso considerarlo en relación con la historia de las ideas.

Está claro que, cuando Jesús se llama a sí mismo "el Hombre", simpliciter, da al término, si ello no está ya implícito en él, un significado específico. "El Hombre" (con "H" mayúscula) no es lo mismo que cualquier hombre. Esto se indica en castellano por medio de la conservación de la tradicional, pero incorrecta, traducción de "el Hijo del hombre".

Mediante este término, Jesús desea expresar algo esencial en su misión como representante de Dios y mediador del reino divino; lo utiliza para interpretar su misión mesiánica<sup>9</sup>. De modo que, para entender las enseñanzas de Jesús, es importante determinar el significado que da a "el Hijo del hombre", tanto más cuanto que la expresión no era una acostumbrada denominación mesiánica de uso general<sup>10</sup>.

Es evidente que Jesús no fue el primero en usar este término, que Él utiliza para expresar su función en el establecimiento del reino de Dios<sup>11</sup>.

En épocas anteriores venía siendo usado, en algunos círculos, dentro de la frascología religiosa judía, para denominar a una persona que, en muchos aspectos, corresponde al Mesías. Puede decirse, incluso, que en algunos de estos ambientes se utilizó como designación del Mesías. En tiempos de Jesús, el término ya había

mismo como título mesiánico, ya que no es posible que tomara la frase o la concepción de un libro tan "estúpido" como el Apocalipsis de Henoc, y, además, porque a Él no le interesaba la apocalíptica. Pero toda la óptica escatológica de Jesús, y no menos la concepción de los dos eones y del dominio de Satán en el actual eón, demuestran que tanto Él mismo como los que le rodeaban estaban influidos por las ideas de la apocalíptica. Para conocer estas concepciones no era necesario, desde luego, que Jesús leyera ningún libro. Tales ideas eran propiedad común de determinados ambientes, en los cuales se originaron las ideas del propio Jesús. No se trata de influjos literarios, sino de tradiciones y conceptos que por aquel entonces circulaban. Por otra parte, Campbell sostiene que Jesús se aplicó a sí mismo la expresión en el sentido de "este hombre" (I), por analogía con la perífrasis "Tu siervo" (como en el Sal 19,12, etc.) para la primera persona. Tal opinión presupone que, en tiempos de Jesús, "el Hombre" no era un título escatológico del Mesías que todos entendieran. Mas Campbell no ha podido apoyar su tesis con testimonios del Apocalipsis de Henoc ni de otras fuentes. Cf. más abajo, p. 388 y n. 50. Parker (*J.B.L.* 60, 1941, pp. 151ss) sostiene que "el Hijo del hombre" es un título profético.

<sup>9</sup> Cf. Dalman, *Words of Jesus*, 256ss; véase más abajo, pp. 483ss.

<sup>10</sup> Dalman, op. cit., pp. 241ss; véase más abajo, pp. 397ss.

<sup>11</sup> Völter (*Die Menschensohnfrage*) sostuvo que el propio Jesús acuñó este título mesiánico a partir de la frase "hijo de hombre" (*ben 'ādām*) aplicada a Ezequiel. Holzinger (en la *Buddefestschrift*, pp. 102ss) ha refutado esta hipótesis de un modo decisivo.

adquirido cierta dosis de contenido; y cuando Él lo usaba, éste sugería a su auditorio una serie de conceptos determinados de la misión y del mensaje del Hombre que precisamente lo aplicaba a sí mismo <sup>12</sup>.

No obstante, no es probable que Jesús se limitase a recoger la expresión con el mismo sentido que tenía antes de su advenimiento, puesto que Jesús y su mensaje representan un avance por encima de todos aquellos que anteriormente habían proclamado el reino de Dios. Pero, probablemente, la frase debía ya abarcar, antes de su época, algunos elementos esenciales de lo que Jesús quería decir acerca de sí mismo; de no ser así, no la hubiera adoptado ni hubiera permitido que reemplazase casi por completo el título de Mesías y otros títulos que podía aplicar a su propia persona. Luego, si queremos comprender plenamente lo que Jesús quería decir al llamarse a sí mismo "Hijo del hombre", habremos de descubrir lo mejor posible previamente el sentido que poseía esta frase en la terminología religiosa que se usaba en el judaísmo tardío.

## 2. El Hijo del hombre en Daniel 7 y en anteriores fuentes de Daniel

Las viejas generaciones de estudiosos de la Biblia, poco enteradas del trasfondo judaico-tardío de los Evangelios, aseveraban, en su mayor parte, que Jesús había tomado la expresión "Hijo del hombre" directamente del Antiguo Testamento, especialmente de Dan 7, y que ya en éste se utilizó como designación mesiánica. Cuando se dio a conocer que también en escritos judaicos tardíos, anteriores a la época de Jesús, se hallaban conceptos relativos al Hijo del hombre, se pretendió que tal idea procedía exclusivamente de los escribas y se basaba únicamente en la exégesis de ciertos pasajes del Antiguo Testamento <sup>13</sup>. Aparte del vocativo "Oh hijo de hombre" (vástago de hombre, hombre),

<sup>12</sup> Badham (en *T.T.* 45, 1911) parece afirmar que, antes de Jesús, la expresión no tenía ningún sentido especial, y que fue Él quien se lo confirió. Tal opinión sólo es posible, claro está, si se consideran todos los pasajes de 1 Henoc acerca del Hijo del hombre como interpolaciones cristianas, como lo hace Messel en *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*; véase Badham, *ibid.*, pp. 443-7. Campbell también está de acuerdo (véase arriba, p. 377 n. 8; cf. p. 388 n. 50) en que estos pasajes de 1 Henoc son interpolaciones cristianas. Véase más abajo, p. 385.

<sup>13</sup> Schürer, *Geschichte* <sup>4</sup> II, p. 614; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* II, p. 545. Ström, *Vetekornet*, p. 136, parece sostener esta opinión desfasada e insostenible.

dirigido a Ezequiel, lo que se tenía en las mientes al hacer tales afirmaciones era, principalmente la visión de las bestias de Dan 7.

Es, empero, altamente improbable que los elementos deducidos de un pasaje de la escritura, mediante un estudio teológico y exegético del mismo, sean la única base de una concepción tan importante, tan múltiple en su evolución, y tan ampliamente difundida como la del Hijo del hombre<sup>14</sup>. El análisis del contenido de Dan 7 permite rebatir categóricamente el anterior punto de vista.

La visión de las bestias en Dan 7 procede, en su forma actual, del período inmediatamente anterior a 165 a. C. El vate contempla cuatro monstruos fabulosos que salen de la mar. Estos asolan la tierra e imponen en ella el imperio del terror. El cuarto monstruo es el peor de los cuatro. Posee diez cuernos, junto a los cuales crece un onceavo que arranca tres de los primeros y que tiene "ojos como de hombre y una boca que habla con arrogancia". El significado de esto es, evidentemente, que las cuatro bestias se suceden y se suplantán una a otra, y que la cuarta reúne en sí misma todo el poder y crueldad de sus predecesoras. Luego, el vate contempla cómo "fueron puestos tronos, y se sentó un Anciano de Días, cuyas vestiduras eran como la nieve, y los cabellos de su cabeza como lana blanca. Su trono llameaba como llamas de fuego, y las ruedas eran fuego ardiente. Un río de fuego procedía y salía de delante de él, y le servían millares de millares y le asistían millones de millones; el tribunal tomó asiento, y fueron abiertos los libros". Se celebró el juicio, y la bestia (es decir, la cuarta bestia, que reunía en sí todo el poder de sus predecesoras) fue muerta y quemada. "Y vi venir sobre las nubes del cielo un como hijo de hombre (literalmente, "un hijo de hombre") que se llegó al Anciano de Días y fue presentado ante Éste. Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá". Después, el vate contempla la interpretación de esta visión. Las cuatro bestias significan cuatro reyes, o, más bien, cuatro imperios<sup>15</sup>, que surgirán (y se irán suplantando) en la tierra. El cuarto de estos reinos es el peor y el más impío de todos. "Devorará la tierra toda y la triturrará. Los diez cuernos

<sup>14</sup> Bousset refuta esta idea de modo definitivo en *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 304ss, 3, pp. 265ss.

<sup>15</sup> Véase Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, pp. 161ss.



son diez reyes que en aquel reino se alzarán, y tras ellos se alzará otro que diferirá de los primeros y derribará a tres de estos reyes. Hablará palabras arrogantes contra el Altísimo, y quebrantará a los santos (plural, es decir, Israel) del Altísimo". Es evidente que estas palabras se refieren a los reyes del reino macedónico de Siria, y, especialmente, al perseguidor y blasfemador Antíoco IV<sup>16</sup>. Mas cuando acabe su tiempo ("un tiempo, tiempos y medio tiempo"), "se sentará el tribunal y le arrebatarán el dominio..., dándole el reino, el dominio y la majestad de todos los reinos de debajo del cielo al pueblo de los santos del Altísimo (es decir, el pueblo constituido por aquellos que están consagrados al Altísimo)..., y le servirán y obedecerán todos los (demás) señoríos".

La interpretación que Daniel recibe en la visión significa, sin lugar a dudas, que, del mismo modo que las cuatro bestias son símbolos gráficos de los cuatro reinos del mundo que se irán sustituyendo (el neo-babilónico, el medo, el persa y el siro-macedonio)<sup>17</sup>, la figura del Hijo del hombre es un símbolo del "pueblo de los santos del Altísimo", o sea, del pueblo de Dios, Israel. Se pone expresamente de relieve que será este *pueblo* el que al final reciba el señorío. La visión indica que, durante la época triste de Israel, desde el exilio hasta la restauración, cuatro reinos tiránicos se irán sustituyendo en el dominio del mundo. El último de ellos será el peor, distinguiéndose su último rey por sus blasfemias contra el Dios verdadero y por su cruel opresión del pueblo de Dios (la persecución religiosa llevada a cabo por Antíoco). Mas cuando se acabe el tiempo decretado por Dios, se establecerá el imperio mundial del pueblo de Dios y el mando será entregado a Israel.

Por consiguiente, en la forma actual de las visiones de las bestias de Daniel el Hijo del hombre es un símbolo gráfico del pueblo de Israel, no una figura individual; no es, pues, de ningún modo un Mesías personal<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Véase Baumgartner, *Das Buch Daniel*, cols. 12s.

<sup>17</sup> Véase Bentzen, *Daniel*<sup>2</sup>, pp. 25, 39, 60s, 65ss; Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, pp. 67-160.

<sup>18</sup> Ström, *Vetekornet*, pp. 136ss, negaría este hecho evidente, pues afirma que el Hijo del hombre es una figura individual "idéntica al" pueblo de Israel. Sus razonamientos parten del supuesto de una antigua idea "colectivista" que ha sido mercedamente criticada por Edsman (*S.T.K.* 21, 1945, pp. 272ss; cf. *Kyrkohistorisk årsskrift*, 44, 1944, 356ss). También Dahel sostiene esta desrazonable opinión (*Das Volk Gottes*, p. 90), y alude a una "dualidad individual-colectiva", una concepción "primitiva" que resulta absolutamente inconcebible en un período como el del judaísmo rabínico, en el cual el pensamiento era, de hecho, tan racional.

No obstante, también es indudable, como los especialistas lo vienen señalando desde hace mucho tiempo<sup>19</sup>, que estos símbolos (los monstruos que salen del mar en los últimos tiempos, y el hombre que viene sobre las nubes del cielo) no fueron *inventados* por el profeta para representar sus pensamientos, ni surgieron espontáneamente en su imaginación durante su experiencia visionaria. Como con frecuencia sucede, el vidente utiliza un material tradicional. En su visión surgen diversos conceptos que ya tenía presentes en su memoria y que él usa a modo de imágenes, reinterpretándolos simbólicamente en términos de lo que desea decir o de lo que se le ha pedido que diga. Si las imágenes hubiesen surgido espontáneamente como expresión alegórica del pensamiento del profeta, lo normal sería que no incluyeran más aspectos que los que tienen contraparte en la interpretación. Pero las descripciones de los animales y de la figura del hijo del hombre abarcan varios aspectos que no aparecen en la interpretación. ¿Por qué salen las bestias del mar? ¿Por qué se nos habla de los cuatro vientos que irrumpen en el mar? Se comprende que el pueblo de Dios esté representado por la figura humana, en contraste con las potencias paganas; pero, ¿por qué se nos dice que el hombre llega sobre las nubes del cielo, sin que tal hecho se mencione en la interpretación? Israel era un pueblo de este mundo, igual a los demás. Y todavía se podrían añadir algunos otros aspectos. Deducimos, pues, que el vidente de Dan 7 (o la tradición por él representada)<sup>20</sup> ya estaba familiarizado con las concepcio-

Este método de eliminar contracciones existentes en las concepciones que se hallan en las fuentes es una exageración de la noción moderna de la antigua idea acerca de la relación entre el individuo y la comunidad, noción que ha sido desarrollada por Pedersen en relación con Israel (*Israel I-II*). En la antigüedad, los hombres eran conscientes de la diferencia existente entre la comunidad y el individuo que la representaba y, en determinadas situaciones, era su encarnación simbólica, participando de la vida de su alma y transmitiendo así poder. Cf. arriba, pp. 57, 92s. Lagrange (*Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 66) retiene asimismo la interpretación individual del "un como un hombre", y expone como "exégesis racionalista" la interpretación que es, en realidad, la del apocalíptico mismo.

<sup>19</sup> Véase Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, pp. 323ss; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 280; Gressmann, *Der Messias*, pp. 343ss, 365ss, etc.

<sup>20</sup> Ha habido varios intentos de discernir los detalles debidos al vidente de aquellos que tomó de la tradición. Véanse las referencias a la literatura en Bentzen, *Daniel*. Hölscher (en *T.S.K.*, 1919, pp. 133ss), Bentzen y otros han aseverado que es posible rastrear una anterior visión pre-macabea que Daniel volvió a ver en el período macabeo. Naturalmente, el tema de los cuatro imperios es, en sí, anterior a Daniel. Así lo evidencian Dan 2, que forma, con el resto de 1-6, un estrato literario más antiguo que Daniel. Mas 7 es, en lo esencial, una composición lite-

nes relativas a un "Hombre" como éste, que un día llegaría sobre las nubes del cielo, y que es natural que le utilizara como símbolo de Israel <sup>21</sup>. Es difícil determinar con certeza si la figura en cuestión se le presentó al vate como un elemento de una narración coherente más prolongada (un "mito"), en la que también los monstruos del mar desempeñasen un papel, o bien si el vate, o su traducción apocalíptica, compusieron la visión gráfica de Dan 7 a partir de símbolos y otros elementos individuales, parte de los cuales fueran prestados y parte imaginados.

Podemos, pues, concluir de Dan 7 que hacia el año 200 a. C., o antes, existía en el judaísmo la concepción de un ser celestial, de forma humana ("un como un hombre") <sup>22</sup>, el cual, al finalizar esta era y comenzar la era escatológica, aparecería y recibiría de Dios poder y autoridad para gobernar en su nombre a todos los reinos y pueblos. Al parecer, también desempeña una función en el juicio del mundo que precede a su toma de poder y que está manifestamente implicado en su entronización como señor del mundo. El texto de la visión alude a que "fueron puestos tronos (plural)"; mas luego, solamente de uno (el Anciano de Días) se dice que tomará asiento. ¿Por qué, pues, hay más de un trono? <sup>23</sup> Dado que el vate interpreta la imagen como un símbolo de Israel en lucha con las bestias, no puede, claro está, utilizar lo que consideramos presuntivamente como un aspecto tradicional del relato: que el ser de forma humana se sienta en uno de los tronos para administrar justicia. En la visión, es Dios quien le da el dominio, y, para ello, era necesario presentarle ante el Anciano de Días. Mas la conservación del plural "tronos" demuestra que, en el concepto original, el ser de forma humana tomaba parte en el juicio del mundo. Se pensaba que compartía el trono de Dios, y que era, pues, un ser divino con forma humana.

*raria* única que claramente alude a Antíoco IV (véase Ginsberg, *Studies in Daniel*). Ahora bien, eso sí, ello no implica un dictamen acerca de la época del contenido y de los temas.

<sup>21</sup> Véase la clara demostración de Baumgartner en *Das Buch Daniel*, cols., 14, donde se analiza el material mitológico subyacente.

<sup>22</sup> Esta expresión no entraña simplemente que se asemejara a un hombre, sino que su forma era totalmente humana, por el contrario de otros seres sobrenaturales, cuya forma podía ser parcial o totalmente animal, como los querubes de Ez 1 o las cuatro criaturas vivientes (literalmente "animales") de Ap 4,7ss. El *kē* hebreo y arameo, como el *kīma* acadio, no sólo expresa semejanza, sino total identidad; véase Cook, *The Old Testament: a Reinterpretation*, p. 105; Engnell, *Divine Kingship*, p. 29 n. 2.

<sup>23</sup> El rabino Akiba tenía conciencia de este problema, y sugirió "Uno para Él (es decir, Dios) y otro para David (o sea, el Mesías)". Véase Moore, *Judaism II*, p. 337; Lagrange, *Le messianisme chez les juifs*, pp. 224s.

Es indudable que existe una relación entre el Hijo del hombre y la figura de Dan 7. El nexo se manifiesta en la clara alusión de Jesús a Dan 7 cuando predice, en presencia de sus jueces, que el Hijo del hombre vendrá sobre las nubes <sup>24</sup>. De hecho, el concepto del Hijo del hombre era el ingrediente tradicional que el vate de Dan 7 tenía a su disposición, y que reinterpreto como un símbolo del pueblo de Israel. Si Daniel no le llama "Hijo del hombre", sino que se refiere a él con el término de "un como un hombre", es precisamente a causa de tal reinterpretación y de la yuxtaposición con las bestias.

Por lo tanto, podemos añadir un aspecto más al concepto del ser celestial en que se basa Dan 7, a saber, que se le denominaba simplemente "el Hombre". Debía poseer alguna característica especial que le distinguiera de todos los demás seres celestiales (ángeles y espíritus) que rodeaban a Dios en los cielos. Debía ser de tal manera que estuviera justificado llamarle "el Hombre", pese a ser divino y celeste.

Luego, entonces, si el mismo Daniel conocía y daba una interpretación simbólica de un concepto más antiguo acerca de un hombre celestial, las concepciones de Hijo del hombre contenidas en la apocalíptica judía y en la doctrina del propio Jesús no se remontan solamente a una interpretación mesiánica de Dan 7. En Daniel, el concepto se utiliza como símbolo, y sólo se incluyen aquellos aspectos de la figura que resultan apropiados para la interpretación alegórica en términos del reino divino y del señorio mundial de Israel.

La figura del Hijo del hombre vuelve a aparecer en otras fuentes judaicas precristianas. En ellas, posee cierto número de características específicas y orgánicamente conectadas que no aparecen en el texto de Daniel y que ni siquiera por los métodos exegéticos rabínicos pueden derivarse de él. Lo mismo sucede con las sentencias de Jesús acerca del Hijo del hombre. Más adelante volveremos sobre dichas características.

Así, pues, el concepto del Hijo del hombre existía en el judaísmo independientemente de Dan 7 <sup>25</sup>. Todas las formas variantes del mismo, incluyendo Dan 7, deben depender de anteriores concepciones, vigentes en algunos círculos del judaísmo tardío, y que Henoc presenta directamente, mientras que Daniel da una interpretación simbólica de ellas <sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Mc 13,26; 14,62, y paralelos.

<sup>25</sup> Cf. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, pp. 120s.

<sup>26</sup> Sería extraño que una interpretación del "un como un hombre" de Dan 7, que fuese errónea en relación con la del propio Daniel (considerando la figura como el Mesías y no como el pueblo de Israel), in-

### 3. Las fuentes

Aparte de Dan 7, la principal fuente del concepto acerca del Hijo del hombre son las Similitudes del Libro Etíope de Henoc (1 Henoc 37-71)<sup>27</sup>. Cualquiera que sea la opinión que se tenga acerca del origen y la composición literarios de Henoc, está generalmente aceptado que las Similitudes forman un complejo independiente de tradición que tuvo una existencia literaria propia antes de ser incorporado a 1 Henoc, según nos ha llegado<sup>28</sup>. El hecho de que constituyan una unidad literaria o se compongan de documentos de distintas procedencias<sup>29</sup> no reviste particular interés para lo que ahora nos ocupa. La doctrina contenida en ellas constituye una unidad dominada por la misma idea básica: la suerte de los justos y de los impíos, y por otra parte la función escatológica del Hijo del hombre en cuanto juez del mundo y rey de los justos.

Hoy día, es unánime la opinión de que el Apocalipsis de Henoc es un libro judaico<sup>30</sup>. Tampoco existe una verdadera división de opiniones en cuanto al origen judaico de las Similitudes<sup>31</sup>. Por otra parte, se ha intentado —y aún se intenta— con frecuencia sostener la teoría de que los pasajes referentes al Hijo del hombre son ulteriores inserciones cristianas practicadas en el texto, o bien adaptaciones del mismo<sup>32</sup>. Lagrange acepta la

dicara correctamente el significado que la concepción tenía antes de que Daniel la interpretara como un símbolo del pueblo.

<sup>27</sup> Es probable que este complejo incluya secciones secundarias. Es opinión general el que tales secciones incluyan las relativas a Noé (6-9; 39,1-2a; 54, 7-55,2; 60; 65-69,25), las cuales constituyen un complejo separado de tradición de los mismos círculos henoquianos, pero fueron interpoladas en las Similitudes en época posterior. Probablemente, 42 es también posterior. Véase el estudio y debate de Beer (*A.P.A.T.* II, pp. 224ss), Charles (*A.P.O.T.* II, pp. 163ss), y Sjöberg (*Der Menschensohn*, pp. 33ss).

<sup>28</sup> Véase Sjöberg, op. cit., pp. 1ss.

<sup>29</sup> Sobre teorías de fuentes, véase Beer, ibid.; Charles, *The Book of Enoch Translated*<sup>2</sup>, pp. 64s; Sjöberg, op. cit., p. 24. Sjöberg las refuta de modo convincente, op. cit., p. 25ss.

<sup>30</sup> Sobre los intentos de von Hoffmann, Weiss y Philippi de tratar el libro como cristiano, véase Sjöberg, op. cit., pp. 3ss, donde las decisivas razones en contra de la teoría se reiteran enriquecidas.

<sup>31</sup> El intento de Hilgenfeld de demostrar que son cristianas (*Die jüdische Apokalyphtik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, pp. 150ss; y en *Z.W.T.* 35, 1892, pp. 445ss) está abandonado en su mayor parte, y se ha visto refutado decisivamente, por ejemplo, por Sjöberg, op. cit., pp. 6ss.

<sup>32</sup> Así lo sugirió, en primer lugar, B. Bauer, presentándolo luego Drummond de un modo más total, preciso y razonado (*The Jewish Messiah*,

hipótesis de dos fuentes literarias de las Similitudes, de las cuales una haría referencia al "Elegido" y la otra al Hijo del hombre, afirmando además que la segunda es de origen cristiano<sup>33</sup>. Messel sostiene que el término "Hijo del hombre" es, por lo regular, una inserción posterior, o bien reemplaza a otra expresión, así como que la expresión "el Elegido" fue insertada ulteriormente en varios pasajes<sup>34</sup>. Afirma que, en los pocos de ellos que se han conservado<sup>35</sup>, "el Elegido" significa lo mismo que "los elegidos", es decir, el pueblo de Israel. Piensa, además, que "el Hijo del hombre" es una personificación de Israel, como en Dan 7<sup>36</sup>. Mas las bases de todas estas teorías son arbitrarias, y Sjöberg ha refutado de un modo decisivo todas las objeciones a la autenticidad de los pasajes y a la integridad del texto<sup>37</sup>. Una vez que está claro que la concepción del Hijo del hombre expresada en Dan 7 tenía una historia más antigua en tierra hebrea, no hay razón válida para sospechar de los conceptos acerca del celestial Hijo del hombre que se dan en Henoc. Resulta imposible, en tal caso, entender la figura de que habla el texto de Henoc como un símbolo de la comunidad de los elegidos<sup>38</sup>.

También se han sostenido opiniones dispares por lo que hace

pp. 17ss), y más tarde Pfeleiderer (*Das Urchristentum*, pp. 312ss), Bousset (*Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, pp. 105ss), Messel (véase más abajo), Badham, Campbell y otros. Bousset abandonó después la teoría (*Relig.<sup>2</sup>*, pp. 13, 301ss).

<sup>33</sup> *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, pp. 224ss. Lagrange se ve refutado de modo decisivo por Sjöberg en op. cit., pp. 17ss.

<sup>34</sup> *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoc*. Messel pretende que la expresión "el Elegido" sólo es original a partir del cap. 46, y que todos los pasajes relativos al Hijo del hombre a partir de 48,2 son secundarios. Fundándose en razonamientos exegéticos que, a su parecer, deben presentarse en contra de la mayoría de los pasajes (pero que, de hecho, representan una aproximación moderna, indebidamente lógica), Messel da por sentado que 46,3 y 48,3 deben ser textualmente erróneos, en vista de que estos pasajes no se conforman a su interpretación colectiva.

<sup>35</sup> Messel admite que no encuentra nada que objetar a la sustancia o forma de 45,3c. ¿En qué queda entonces toda su hipótesis?

<sup>36</sup> T. W. Manson (*The Teaching of Jesus<sup>2</sup>*, p. 228; cf. "The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels", *B.J.R.L.* 32, 2, 1950) también apoya la interpretación colectiva de "el Elegido". Messel se ve obligado a admitir que 49,3 no encaja en esta interpretación (véase arriba, n. 35), pero se consuela por el hecho de que se trata de una cita de Is 11,2. Mas cuando Henoc cita a Is 11,2 es porque cree que la idea concuerda con la suya.

<sup>37</sup> Op. cit., pp. 14 24.

<sup>38</sup> En contra de la interpretación colectiva, véase nn. 34, 35 y 36 arriba; cf. Sjöberg, op. cit., pp. 14ss; Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, pp. 24ss.

a la fecha de las Similitudes<sup>39</sup>. Este problema va unido a la interpretación que se haga de la referencia a los reyes y poderosos de la tierra que oprimen a los justos. Son varios los que afirman que dicha referencia alude a gobernantes judíos, y sitúan las Similitudes en el período macabeo tardío<sup>40</sup>. Pero se trata, realmente, de imperios y reyes paganos<sup>41</sup> y es, pues, muy probable que las Similitudes se originaran en la época romana<sup>42</sup>; mas tampoco debemos descartar por imposible la última parte del período macabeo<sup>43</sup>. No hay razón para situarlas en época cristiana. El problema de precisar con mayor exactitud la fecha de estos textos no es, sin embargo, demasiado importante para la historia de la idea acerca del Hijo del hombre, pues, como ya se dijo, es evidente que el autor de los mismos no hizo sino poner por escrito tradiciones más antiguas de círculos apocalípticos<sup>44</sup>.

El Apocalipsis de Henoc sólo existe en un texto etíope que es traducción de una versión griega. Recientemente han sido hallados algunos trozos del texto griego<sup>45</sup>. Este último es, indudablemente, traducción de un original semítico, mas aún no está del todo claro si dicho original era arameo o hebreo. Lo más probable es que fuera hebreo<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> Véanse las introducciones y referencias a la literatura en Beer (*A.P.A.T.* II, pp. 231s) y Charles (*A.P.O.T.* II, pp. 163ss); cf. también Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoc*, pp 78s; Schürer, *Geschichte*<sup>4</sup> II, pp. 279s; Sjöberg, op. cit., pp. 35ss.

<sup>40</sup> Por ejemplo, Dillmann, Charles, Beer y Bertholet.

<sup>41</sup> Véase Messel, op. cit., pp. 79ss; Sjöberg, op. cit., pp. 36ss.

<sup>42</sup> Así Schürer, Messel y Sjöberg.

<sup>43</sup> En 56,5, el enemigo son los partos. Esto encaja mejor en la época inmediatamente anterior al 63 a. C.

<sup>44</sup> Así lo demuestra, por ejemplo, la incongruencia entre 70 y 71; véase más abajo, pp. 478ss.

<sup>45</sup> La primera parte (1-32, 6) se halló en un pergamino manuscrito en las excavaciones de Achmim, en Egipto, en 1886-7. Se conocen algunos fragmentos gracias al escritor bizantino Syncellus (ca. 800 d. C.) y a un manuscrito vaticano. Estos pasajes están impresos en la edición de Swete de la versión bíblica de los setenta. Posteriormente se encontró el final del texto griego, que fue publicado por Bonner (*The Last Chapters of Enoch in Greek*).

<sup>46</sup> Véase el examen de las pruebas efectuado por Beer (*A.P.A.T.* II, pp. 217ss) y por Charles (*A.P.O.T.* II, pp. 171ss.) Charles sostiene que originariamente existía en ambas lenguas: 1-5; 37-106 en hebreo; 6-36 en arameo. La solución del problema parece hallarse ahora más cercana gracias al descubrimiento de los manuscritos de 'Ain Feshkha. Entre los rollos hay uno que contiene en arameo el Lamec o Apocalipsis de Noé, citado en una lista griega cristiana de libros apócrifos (véase Schürer, *Geschichte*<sup>4</sup> III, pp. 358s) y que, sin lugar a dudas, fue introducido en el Apocalipsis de Henoc (véase más arriba, p. 385 n. 27, sobre las secciones relativas a Noé). Véase Trever en *B.A.S.O.R.*, 115, Oct. 1949,

Además del Henoc etíope, existe un Henoc eslavo, posiblemente anterior a la caída de Jerusalén en el 70 d. C.<sup>47</sup>

Otro libro importante es el Apocalipsis de Ezra (2 Esdras), escrito en hebreo en tiempos de Domiciano, pero conocido ahora solamente en sus versiones latina, siríaca, etíope, árabe y armenia, todas las cuales proceden de una traducción griega perdida. Pero el Apocalipsis de Ezra es únicamente una edición nueva y ligeramente revisada de un anterior Apocalipsis de Shealtiel, que fue escrito probablemente poco después de la muerte de Nerón y antes de la destrucción de Jerusalén<sup>48</sup>.

Asimismo tenemos el Apocalipsis Siríaco de Baruc (2 Baruc), cuyo original también se escribió en hebreo, y al que generalmente se tiene por un poco posterior al Apocalipsis de Ezra, pero que debería situarse inmediatamente después del Apocalipsis de Shealtiel, del que se sirve como fuente<sup>49</sup>.

Estos libros son, pues, las fuentes de que disponemos para nuestro conocimiento de las concepciones judías acerca del Hijo del hombre<sup>50</sup>. No obstante, hemos de tener en cuenta que, en los Apocalipsis de Shealtiel, Ezra y Baruc no hallamos la concepción del Hijo del hombre en forma pura y sin mezcla. Lo que sí hallamos es, principalmente, la figura del Mesías nacional, con el título de Mesías, pero ampliada por una serie de elementos sobrenaturales derivados del Hijo del hombre. Así se advierte en el Apocalipsis de Ezra, por ejemplo, donde el Mesías es un hombre mortal del linaje de David y su reinado un interregno inme-

pp. 8ss. Este hallazgo podría indicar que también el Apocalipsis de Henoc estuviera originariamente escrito en arameo, al menos en parte. Evidentemente, nada más puede decirse en tanto no se haya descifrado completamente y examinado en detalle el nuevo texto.

<sup>47</sup> Véase Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse des Henoch. Das sogenannte slavische Henochbuch*, p. 18.

<sup>48</sup> Véase Torrey en *Munera studiosa. Studies Presented to W.L.P. Hatch*, pp. 23ss.

<sup>49</sup> Véase el citado ensayo de Torrey. Generalmente se piensa que fue el Apocalipsis de Ezra el que Baruc utilizó, pero las razones que aporta Torrey a su afirmación de que fue el de Shealtiel parecen decisivas.

<sup>50</sup> Campbell (en *J.T.S.* 48, 1947, pp. 145ss) intenta rebajar el valor de 1 Henoc en cuanto testimonio de las ideas judías acerca del Hijo del hombre alegando que sólo existe en una traducción tardía, llena de errores, y en manuscritos de época muy posterior, que tienen tras de sí una larga y confusa historia. Tales dificultades existen; pero una crítica minuciosa y metódica puede discernir las ideas principales que estaban vigentes en el círculo de donde proceden las traducciones de Henoc. Tampoco debería servir la composición literaria del libro (tan confusa para la mente moderna) como prueba en contra de su valor demostrativo del pensamiento de los apocalípticos.



diatamamente anterior al nuevo eón <sup>51</sup>, mas donde, a pesar de todo, es revelado de un modo sobrenatural y ostenta rasgos procedentes del concepto acerca del paraíso.

Otra fuente menos importante son los targums. Estos atribuyen la expresión “hijo del hombre” de los salmos 8,5 y 144,3 (donde realmente significa cualquier ser humano) y del salmo 80,18 (donde significa “el hombre”, en el sentido del pueblo de Israel) al Mesías <sup>52</sup>. También se advierten ecos de la idea del Hijo del hombre en los Oráculos Sibilinos judaicos <sup>53</sup>.

También los rabinos conocían la identificación que hallamos en los targums, según lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que atribuyen el “un como un hombre” de Dan 7,13 al Mesías, y tomen a Ananí, el último descendiente de David, en 1 Par 3,24, por el que viene sobre las nubes del cielo, el Mesías Hijo del hombre <sup>54</sup>. Ahora bien, tanto los targums como los rabinos solamente se limitan a transferir algunos aspectos individuales del Hijo del hombre al Mesías. No toman el concepto en su totalidad <sup>55</sup>.

La Revelación de San Juan concuerda con los apocalipsis judaicos tardíos en lo que se refiere al problema del Hijo del hombre. Recientemente, se ha admitido que, sin lugar a dudas, los elementos utilizados por el vate como símbolos de sus pensamientos (lo que él no inventó, y lo que no le resultaba desconocido cuando recibió las revelaciones relativas a la inminente llegada de Cristo y a la calamidad y el juicio finales), las visiones simbólicas, procedían, en su mayor parte, de la tradición apocalíptica del judaísmo tardío, en la que también se inspiraron Daniel, Henoc, Shealtiel, Ezra y Baruc <sup>56</sup>. En todos sus aspectos esenciales, la representación que Juan hace del drama escatológico universal se ajusta a la idea de los apocalípticos judíos, salvo por el hecho de que le da una interpretación cristiana a la luz de la revelación de Cristo y de la fe en Él. La correspondencia con el entramado y las ideas fundamentales de la apocalíptica judaica tardía es particularmente notable en la gran visión del juicio final de Ap 19,11 - 21,8 <sup>57</sup>. Exceptuando aquellos aspectos procedentes de

<sup>51</sup> Cf. W. Mundle en Z.A.W., 47, 1929, pp. 226s.

<sup>52</sup> Sobre los vestigios de la interpretación mesiánica del Sal 8,5s, véase Strack-Billerbeck III, p. 682.

<sup>53</sup> Sib V, 414; cf. III, 46-50, 652. Cf. Moore, *Judaism* II, pp. 335.

<sup>54</sup> Fuentes en Strack-Billerbeck I, pp. 67, 486, 856s; cf. Moore, op. cit., II, pp. 335ss.

<sup>55</sup> Véase arriba, pp. 351, 362s, cf. 288s, 308.

<sup>56</sup> Véase Mosbech, *Johannes's Aabenbaring*, pp. 7ss; *Fortolkningen af Johannes's Aabenbaring i Fortid og Nutid*, pp. 77ss.

<sup>57</sup> Véase Moore, *Judaism* II, pp. 339ss.

la experiencia del sufrimiento, muerte y resurrección victoriosos de Cristo, la función desempeñada por Éste se corresponde exactamente con la del Hijo del hombre de la apocalíptica. Es verdad que Juan no utiliza la expresión "Hijo del hombre"; mas el nexo con la antigua tradición aparece claramente en su descripción de Cristo como "uno semejante a un hijo de hombre" (1,13). Por consiguiente, siempre que se guarde la debida cautela, el Apocalipsis de San Juan puede utilizarse como fuente de la concepción hebrea tardía acerca del Hijo del hombre.

Otra fuente que merece consideración son los Evangelios. A veces, se puede sacar conclusiones de lo que Jesús (o, en ocasiones, los Evangelistas) dice acerca del Hijo del hombre, para entender las concepciones judaicas que forman el trasfondo de sus palabras. Así sucede, particularmente, con el discurso escatológico de Marcos 13, el cual, en opinión de la mayoría de los especialistas, depende directa o indirectamente de un apocalipsis judío, o judeo-cristiano, que en cierta medida expresa concepciones judaicas.

#### 4. La índole escatológica del Hijo del hombre

Lo primero que se debe decir acerca del Hijo del hombre es que se trata de una figura escatológica<sup>58</sup>. Todavía no ha hecho su aparición, mas será revelado en los últimos tiempos (véanse pp. 422ss, más abajo). La presuposición del empleo alegórico que Daniel hizo de esta figura es que la venida del Hijo del hombre significa el final de los imperios paganos de este eón y el comienzo del reinado de Dios. El tema único de las Similitudes de Henoc es la transformación escatológica, la cual se representa mediante imágenes que varían constantemente. Se relaciona al Hijo del hombre con esa transformación<sup>59</sup>. Henoc nos habla de los justos elegidos, a los cuales un día el Hijo del hombre se aparecerá, y que constituyen la congregación que surgirá cuando eso ocurra y los pecadores hayan sido castigados y exterminados<sup>60</sup>. Tales elegidos son aquellos "cuyas obras elegidas penden sobre el Señor de Espíritus". Esto se refiere claramente al Israel escatológico, que aparecerá purificado y glorificado en el nuevo eón (véanse pp. 413s, más abajo). A ellos se les aparecerá el Justo.

Esta actividad escatológica es su verdadera labor. Antes de

<sup>58</sup> Cf. Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 61ss; cf. asimismo su contribución a *28:e Svenska Läroverksläraremötet i Stockholm*, 1946, pp. 254ss.

<sup>59</sup> Sjöberg, *Der Menschensohn*, p. 61.

<sup>60</sup> 1 Hen 38,1ss, etc.

que el mundo fuera creado, el Señor de Espíritus también le creó, eligió y preservó a él para que, por su mediación, todos los habitantes de la tierra se postrasen un día ante Dios y adorasen, alabasen y glorificasen al Señor de Espíritus (1 Henoc 48,5). Dios será reconocido como tal, y su nombre será proclamado a través del mundo; tal es el objetivo del Hijo del hombre.

Lleva a cabo su propósito de dos maneras: salvando a los justos, y condenando y destruyendo a los malvados que se oponen al plan de Dios y oprimen a los justos <sup>61</sup>.

1 Henoc alude con frecuencia a la justicia del Hijo del hombre (véanse pp. 399, 410, más abajo). En varios pasajes, es evidente que esto significa que logra para los justos su derecho, lo cual es sinónimo de que los salva: su justicia es su obra de salvación (pp. 411s). Lo importante en este caso es, no obstante, que la alusión se refiere al juicio y la salvación escatológicos. Su verdadera obra corresponde a los últimos tiempos. El Altísimo le ha guardado "hasta el fin de los días".

El Altísimo observó sus tiempos  
(de las cuatro bestias),  
y he aquí que habían acabado;  
y sus eras,  
(y) se habían cumplido.

Cuando los tiempos acaban, la actividad del Hijo del hombre comienza; Él inaugura "la Era que aún no ha despertado", en el tiempo que es

la consumación de lo corruptible,  
y el comienzo de lo incorruptible,

en "la consumación de los tiempos" <sup>62</sup>. Lo mismo implica el concepto de que el Hijo del hombre todavía está oculto y preservado <sup>63</sup>, con el fin de tenerle disponible para cuando llegue su momento. Todas las visiones de Henoc acerca del Hijo del hombre están relacionadas con este paso de una era a otra. Como luego veremos, el Hijo del hombre estaba presente en el principio e igualmente desempeñará un papel dirigente al final.

<sup>61</sup> 1 Hen 48,2-10; 41,9; en el mismo sentido, 2 Esdras 12,32ss.

<sup>62</sup> 2 Esdras 12,32; 11,36-45; 14,9; 7,26ss,31; 2 Bar 74,2; 76,2.

<sup>63</sup> Véase más abajo, pp. 420s; y también 1 Hen 40,5; 48,3,6; 62,7; 2 Esdras 12,23; 13,26.

## 5. El Hijo del hombre considerado como el Mesías

El hecho de que el Hijo del hombre sea una figura escatológica entraña, para el pensamiento judío, que se le llegue a considerar idéntico al Mesías, aun cuando ambos fueran totalmente distintos en sus orígenes. El título de “el Mesías”, o “el Ungido”, aparece aplicado al Hijo del Hombre en dos pasajes del Apocalipsis de Henoc<sup>64</sup>. El Apocalipsis de Ezra (2 Esdras 13,3) hace por su parte la misma identificación. También en estos dos textos se trata de “el hombre”, “un como un hombre”, que es el libertador del tiempo del fin y que destruirá el poderío pagano universal, celebrando seguidamente el juicio. De él se dice, explícitamente, que “brotará de la simiente de David” (12,32; cf. 7,29; 13,25ss). El texto latino dice: “*Unctus* (es decir, Mesías), ... que brotará de la simiente de David”. A pesar de que las traducciones árabe y etíope no llevan ningún término que corresponda a la palabra *Unctus*, la cual es, probablemente, una interpolación cristiana, resulta evidente que, en el Apocalipsis de Ezra, el Hijo del hombre es el Mesías del linaje de David que los judíos estaban esperando.

En 2 Esdras 13 se hace referencia al libertador del mundo, el Hijo del hombre, pero se le aplica el título mesiánico judaico de “mi (es decir, del Señor) siervo”<sup>65</sup>, y le representa como aquel que será revelado en Sión y que libertará primero a los judíos y luego a las diez tribus dispersas. En otras palabras, es el Mesías judaico.

Lo mismo sucede con el Apocalipsis siríaco de Baruc. El libertador escatológico que describe posee las características cósmicas y sobrenaturales del Hijo del hombre, pero le llama “mi Mesías”, “mi siervo, Mesías”<sup>66</sup>.

También Filón de Alejandría parece tener conocimiento de una concepción del Mesías influida, hasta cierto punto, por la idea del Hijo del hombre. Así es como mejor se explica el pasaje en el que hace referencia al Mesías como a “un hombre”

<sup>64</sup> 1 Hen 48,10; 52,4. Dalman (*Die Worte Jesu*<sup>2</sup>, p. 221) considera que “Mesías” es aquí una añadidura secundaria; asimismo Messel (*Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, pp. 31ss). Las razones aducidas no son convincentes; véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 140ss. Mas la cuestión es de interés secundario; si existieran glosas, demostrarían que la tradición de los círculos henoquianos tomaba al Hijo del hombre por el Mesías.

<sup>65</sup> *Filius meus* — ὁ παῖς μου — ‘*abdi*’; véase más arriba, p. 320.

<sup>66</sup> 2 Bar 29,3; 30,1; 39,7; 40,1; 70,9; 72,2.

(ἄνθρωπος) que triunfará sobre los paganos <sup>67</sup>. Si Filón sólo hubiera tenido presente la figura tradicional del Mesías, sobraría la afirmación de que era “un hombre”, por cuanto tal cosa podía darse por sentada con respecto al Mesías del linaje de David (véanse pp. 180ss, 352ss).

El hecho de que Dan 7, con su referencia a un como un hombre, y otros pasajes del Antiguo Testamento acerca de un “hijo de hombre”, fueran interpretados mesiánicamente en los círculos rabínicos (véanse pp. 365s) es una prueba de que se tenía al Hijo del hombre por el Mesías.

Así, pues, vemos que, en ciertos círculos, especialmente representados por estos apocalipsis y por otros escritos espiritualmente afines a ellos, se transformó totalmente al Mesías mundano en la figura del Hijo del hombre, si bien reteniendo el título judío de Mesías y parte de esa índole mundana, característicamente judía, que tuvo desde el principio. Por otra parte, en otros círculos, representados, por ejemplo, por los Salmos de Salomón, el Mesías conserva en gran parte su índole del Antiguo Testamento. Mas en ningún lugar escapó el Mesías totalmente al influjo de las nuevas concepciones relacionadas con el Hijo del hombre (véanse pp. 353, 363ss, más arriba).

Señalemos también que, por otro lado, la identificación del Hijo del hombre con el Mesías fue causa de que, en algunos círculos judaicos, la concepción del mismo adquiriera una serie de aspectos nacionales y mundanos derivados de la figura tradicional del Mesías, cuya relación con el concepto trascendental del Hijo del hombre es muy indefinida. Un ejemplo de ello es, hasta cierto punto, el propio Apocalipsis de Henoc y los círculos por él representados <sup>68</sup>. Aun cuando la venida del Hijo del Hombre se describe en las Similitudes como un choque con las fuerzas cósmicas, y el juicio de los paganos y de los opresores se concibe como una total eliminación, hay partes donde se presenta el choque como una victoria militar sobre las naciones y los reyes paganos (los partos y los medos) y donde se insinúa que los supervivientes de los paganos derrotados pueden convertirse y vincularse al reino de Dios en una posición subordinada, mientras que los judíos dispersos vuelven a la patria <sup>69</sup>. Aquí, la escatología trascendental, representada por el Hijo del hombre, se fusionó en cierto modo con la primitiva escatología nacional y política,

<sup>67</sup> Sobre la escatología de Filón, véase Elmgren, *Philon av Alexandria med särskild hänsyn till hans eskatologiska föreställningar*; cf. también Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ I*, pp. 343ss.

<sup>68</sup> Véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 141ss.

<sup>69</sup> 1 Hen 50; 56,5-8; 57,1-3.

representada por el Mesías <sup>70</sup>. En otras partes del Apocalipsis de Henoc (90,30,33,37; 91,14) hallamos ejemplos análogos de aspectos tomados de la primitiva escatología.

## 6. El nombre y los títulos del Hijo del hombre

La expresión “el Hombre”, o “el Hijo del hombre” (tomando el término arameo literalmente), en cuanto título específico de un libertador escatológico, aparece por vez primera (salvo Dan 7) en el Apocalipsis de Henoc <sup>71</sup>. Junto a la frase “Hijo del hombre”, y con el mismo sentido, hallamos las expresiones “Hijo de un hombre” <sup>72</sup> e “Hijo del vástago de la madre de los vivos” <sup>73</sup>. En el Nuevo Testamento etíope, la segunda de las dos es la traducción normal del término “el Hijo del hombre” aplicado a Jesús. Las tres expresiones <sup>74</sup> traducen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, frase empleada por el traductor griego (de Henoc) para representar la frase del original semítico, ya fuera *ben 'ādām*, en hebreo, o *bar 'enāšā'*, en arameo. Ya vimos (p. 386) que no existe razón alguna para suponer que tal expresión fuera una ulterior interpolación practicada en la versión etíope o en el texto griego del cual se tradujo. Tampoco tiene importancia el que el traductor empleara tres expresiones distintas para verter el mismo término original <sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Varios estudiosos han considerado estos pasajes (citados en la nota anterior) como inserciones tardías, basándose en razones inadecuadas. Véase el debate sobre la cuestión en Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 142ss. Pero, aun cuando fueran tardíos, no dejarían por ello de demostrar que la fusión del Hijo del hombre con el Mesías se verificó en círculos henocianos; así Sjöberg, op. cit., p. 144 n. 13. Véase arriba, p. 392 n. 64.

<sup>71</sup> 1 Hen 46,1-6; 48,2-7; 62,5-9,14; 63,11; 69,26-9; 70,1; 71,17 (?). En 71,14 la expresión no es mesiánica (véase más abajo, pp. 480ss). La expresión etíope es *walda sabe'*. *Sabe'* tiene el mismo sentido genérico o colectivo que el término hebreo *'ādām*, y quizá corresponda etimológicamente a la palabra hebrea *šābā'* = ejército (compañía de hombres); véase Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henochs*, p. 6 n.

<sup>72</sup> En etíope, *walda be'esī* (62,5; 69,29a, b; 71, 14); *be'esī* es la palabra que se emplea corrientemente para designar un hombre determinado.

<sup>73</sup> En etíope, *walda 'egwāla 'em(m)aḥeyaw* (62, 7, 9, 14; 63, 11; 69, 26s; 70, 1; 71, 17).

<sup>74</sup> Unos cuantos manuscritos tardíos llevan, además, una cuarta expresión, *walda be'esit*, “el Hijo de mujer”; pero Sjöberg ha puesto claramente de manifiesto que se trata en estos casos de un simple error textual.

<sup>75</sup> Messel (op. cit., pp. 5ss) intenta demostrar que en el resto de 1 Henoc el traductor etíope siempre emplea *sabe'* cuando se refiere al “hombre” en sentido genérico, y *be'esī* cuando se trata de un hombre

En general, el traductor no sigue una norma estricta de uniformidad en su traducción de palabras y frases determinadas <sup>76</sup>. Resulta tan natural pensar que ocasionalmente empleara la expresión que conocía por su Nuevo Testamento etíope, que lo contrario sería de extrañar <sup>77</sup>.

El interrogante que se plantea es, pues, el siguiente: la expresión del Apocalipsis de Henoc "el Hijo del hombre" = "el Hombre", ¿es acaso un término fijo y definido para designar la figura escatológica a la cual se aplica? <sup>78</sup> Varios especialistas han aseverado que tal cosa no es posible. Afirman que la expresión no aparece empleada como un término fijo que transmita su sentido propio independientemente de su contenido. Va precedida, por lo regular, de un adjetivo demostrativo, "este", "ese" o "aquel", refiriéndose a la primera ocasión en que el libro presenta esta "figura humana"; por lo tanto, conserva su sentido escatológico y mesiánico solamente en el contexto de esta visión, significando "el citado Hijo del hombre" <sup>79</sup>. Sostienen que, en este caso como en otros, la frase en cuestión no era, en sí misma, sino

individual; y, puesto que ἄνθρωπος tiene, en el texto griego, sentido genérico, todos los pasajes que ahora llevan el término *walda be'esī* serían interpolaciones o "correcciones" posteriores. Pero, en primer lugar, dado que Messel tiene que admitir que esta regla no se puede aplicar a por lo menos un pasaje, y posiblemente dos (93, 11 y 89, 1), tal tesis no queda probada. Y, en segundo lugar, no cabe suponer que el traductor se apercibiera de que ἄνθρωπος, en la frase (para él) desconocida (o sea, en el original semítico) tuviese realmente intención genérica. Es probable que tampoco para el traductor griego estuviera claro este punto. No es, pues, sorprendente que el traductor etíope emplee de vez en cuando *be'esī* en lugar del acostumbrado *sabe'*.

<sup>76</sup> Véase Charles, *The Book of Enoch, translated*, p. 128; <sup>2</sup>, p. 65; Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 42ss.

<sup>77</sup> Por las mismas razones citadas en la nota 75, Messel, imitado por Campbell (*J.T.S.*, 48, 1947, p. 148), considera todos los pasajes que contienen *walda 'egūāla 'em(m)aheyauw* como subsiguientemente interpolados o modificados (de un original "el Elegido" o algo así). Pero tampoco esto queda probado. Aun cuando Messel estuviera en lo cierto al pensar que el traductor siempre tuviese razones lingüísticas concretas para distinguir el empleo de *sabe'* del de *be'esī*, queda una tercera posibilidad: una alteración cristiana de *walda sabe'* conforme a su empleo usual en el Nuevo Testamento etíope.

<sup>78</sup> Así es como debe formularse la pregunta, y no si la expresión es o no es un término "mesiánico" fijo, y también en alguna parte un nombre establecido del Mesías. No se trata aquí fundamentalmente del Mesías en su sentido antiguo, ni, por lo tanto, de un nombre mesiánico normal.

<sup>79</sup> Sostiene esta teoría, en particular, Lietzmann (*Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, pp. 42ss); antes que él, Ferdmans (en *T.T.* 28, 1894, p. 153), y posteriormente Wellhausen (*Skizzen und Vorarbeiten* VI, pp. 187ss).

una forma acostumbrada de expresar la palabra "hombre", de modo que en 1 Henoc quería decir simplemente "el hombre que se mencionó en la primera visión". Sea como fuere, este último punto es incorrecto<sup>80</sup>. "El hijo de hombre" no era por entonces una expresión usual en lengua aramea, sino un término elevado y poco frecuente que denotaba algo concreto respecto de la persona a la que se aplicaba.

Por lo que hace al empleo del adjetivo demostrativo, se ha objetado, contrariamente a la opinión anteriormente citada, que se trata solamente de un intento por parte del traductor etíope de verter el artículo determinado griego<sup>81</sup>. La lengua etíope carece de artículo determinado, y en otros lugares el traductor suele dar una versión servilmente literal. No es un hábil helenista; "tradujo de manera incorrecta o inexacta aproximadamente la quinta parte de su texto griego"<sup>82</sup>. Sjöberg ha realizado una minuciosa investigación de este asunto, llegando a la conclusión de que el "este" del traductor a veces representa al artículo determinado griego; mas también existen varios ejemplos en los que es seguro o altamente probable que el texto griego tuviera la palabra "este" delante de la expresión, refiriéndose, pues, a la primera mención de dicho "Hijo del hombre". En este caso, será probable que un demostrativo correspondiente también existiera en el original semítico<sup>83</sup>. Pero Sjöberg demuestra igualmente que este elemento no es decisivo. La pregunta de si el Hijo del hombre es un título mesiánico está mal formulada. En la apocalíptica,

<sup>80</sup> Véase Dalman, *Words of Jesus*, pp. 234ss; cf. asimismo Fiebig, *Der Menschensohn. Jesu Selbstbezeichnung, mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauchs für "Mensch"*. Véase el debate de la cuestión en Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 41ss.

<sup>81</sup> Conjeturada por vez primera esta idea por N. Schmidt en *J.B.L.* 15, 1896, pp. 36ss, se ha visto apoyada posteriormente por Charles (*The Book of Enoch, translated*, pp. 86s) y por Staerk, *Soter* II, p. 73. Algunos especialistas han aceptado la explicación sin demasiadas indagaciones.

<sup>82</sup> Beer en *A.P.A.T.* II, p. 220.

<sup>83</sup> Sjöberg, op. cit., pp. 45ss. Si la lengua en que se escribió originalmente 1 Henoc no fue el hebreo, sino el arameo, tal vez podamos afirmar igualmente que, aun cuando el demostrativo siempre estuviera presente en el texto original, no hay razón para que nos sometamos al punto de vista de Lietzmann y de sus seguidores. En el arameo bíblico, los demostrativos *dēk* y *dāk*, *denāh* y *dā'* están en proceso de convertirse en artículos determinados (véase, por ejemplo, *Ezra* 4,21; 5,8; y cf. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* II, p. 79 (§ 39c). Puede observarse un reflejo de este empleo debilitado del demostrativo en el Nuevo Testamento, v.g., *Mc* 12,7; *Mt* 18,26-8, donde *ἐκεῖνος* se comporta simplemente como un artículo determinado.



el Hijo del hombre no es lo mismo que el Mesías. El problema es de saber lo que la expresión “el Hijo del hombre” quiere decir en 1 Henoc y en los círculos apocalípticos representados por dicho texto. Y la realidad es que, aun cuando la expresión se emplea como una descripción, y no como un nombre o un título en la mayoría de los casos en que aparece en 1 Henoc, y el “este” que la acompaña se refiere a la primera visión de Henoc de un “ser cuyo aspecto tenía la apariencia de un hombre”, cuya identidad pregunta al ángel (46,1ss), la alusión se refiere, no obstante, a un ser celestial que de hecho existe. Se presenta a dicho ser celestial como “ese Hijo del hombre (que tú conoces)”, y a veces, simplemente, como “el Hijo del hombre”. En un contexto escatológico y apocalíptico, tal presentación resultaba perfectamente explícita y comprensible para los oyentes lectores de Henoc. “Ese Hijo del Hombre” (el Hijo de hombre que ya conocemos) alude no solamente a una anterior mención del mismo en un escrito o en un pasaje, sino a un celestial Hijo del hombre que realmente existe y del que los oyentes tienen noticia. “El Hombre celestial pertenecía a este mundo de ideas (es decir, al mundo de las ideas apocalípticas); en primer lugar, la existencia de ese “Hombre” celeste era un hecho. Mas también se le podía denominar “el Hombre”, y, relacionado con el mundo de las ideas apocalípticas, el significado de tal término estaba perfectamente claro”<sup>84</sup>. En el seno de los círculos donde reinaban estas ideas apocalípticas, cuando alguien mencionaba al “Hijo del hombre” todos sabían a quién y a qué se refería.

Esto quiere decir que la expresión “el Hijo del hombre” era un calificativo corriente y comprensible del celestial libertador escatológico en el que creían y al que esperaban. Y, además, tal calificativo transmitía ciertos aspectos esenciales de su naturaleza y de su ser. Es característica suya el que su apariencia sea humana y posea ciertos rasgos humanos, pese a pertenecer a otra esfera, al mundo celeste. Así lo denota la tradición que yace en Daniel: “un (de apariencia) como un hombre” (véanse pp. 379ss, más arriba). La misma expresión, con ese mismo significado, aparece asimismo en el Apocalipsis de Ezra: “como fuera la forma de un hombre” (13,3). El león, que en el lenguaje gráfico y alegórico del autor apocalíptico significa el Mesías, acomete al águila (o sea, la potencia pagana universal, Roma) con voz de hombre (11,37), precisamente porque es “el Hombre”.

El Apocalipsis de Henoc emplea con la misma frecuencia el

<sup>84</sup> Sjöberg, *Der Menschensohn*, p. 59.

nombre de “el Elegido”, o “mi Elegido”<sup>85</sup>. Al contrario de “el Hijo del hombre” (cuya expresión plantea un interrogante y no se puede explicar en términos de la doctrina del Antiguo Testamento), el término “el Elegido” sí procede del Antiguo Testamento. La palabra “elegido” denota, en el Antiguo Testamento, que la persona en cuestión mantiene una relación especialmente íntima con Yavé, por un lado en cuanto objeto de su cuidado, amor, gobierno y protección particulares, y, por otro, en cuanto agente elegido por Él para realizar alguna labor y dar cumplimiento a su voluntad. La aplicación de tal término al Hijo del hombre depende, evidentemente, de la interpretación mesiánica de una serie de pasajes del Antiguo Testamento, incluyendo algunos del Deutero-Isaías<sup>86</sup>, también Henoc llama a Israel, o bien a los israelitas que se han de salvar, “los elegidos”<sup>87</sup>, y el soberano del reino de los salvados es “el Elegido” por excelencia. La palabra “elegido” se aplica especialmente al rey en cuanto favorito y agente de Yavé. En el Antiguo Testamento, David recibe el nombre de “elegido” de Yavé. El Deutero-Isaías dice acerca del agente de Yavé, su ungido, Ciro, su amigo y su amado, que fue “llamado”, es decir, elegido como agente del plan de salvación de Yavé. También del Siervo se dice expresamente que fue elegido por Yavé<sup>88</sup>. Pero todo lo que se puede aplicar a los reyes y a otros agentes, representantes elegidos del Señor es, desde luego, igualmente aplicable al Mesías. Se entiende, pues, que los targums interpreten mesiánicamente tanto los pasajes que aluden al Siervo elegido, cuanto los que se refieren a los elegidos de Yavé<sup>89</sup>. Así resulta más que probable que el título de “el Elegido” se transfiriera del Mesías al Hijo del hombre, al cual se consideraba como el Mesías. Por otra parte, no cabe suponer que este título se tomara en particular del Siervo del Señor, aun cuando se trasladasen al Hijo del hombre ideas y frases individuales de los Cantos del Siervo<sup>90</sup>. Y, pese a que la interpretación mesiánica de ciertos

<sup>85</sup> 1 Hen 39,6; 40,5; 45,3s (46,3; 48,6); 49,2,4; 51,3,5; 52,6,9; 53,6; 55,4; 61,(4),5,8,10. Sobre el texto en 61,4, véase más abajo, p. 441 n. 208.

<sup>86</sup> Is 43,20; 45,4; 48,12,15; cf. 65,9,15,22.

<sup>87</sup> 1 Hen 53,6; 62,7,8,15, y muchos otros pasajes.

<sup>88</sup> Is 45,1-4; 44,28; 48,14; acerca de Ciro, 42,6; acerca del Siervo, 42,1.

<sup>89</sup> Por ejemplo, Is 42,1; 41,8s; 43,10. Véase más arriba, pp. 309, 358s.

<sup>90</sup> La única prueba cierta de esto se halla en 1 Hen 48,4, donde se llama al Hijo del hombre “luz de los gentiles” (conforme a Is 42,6, donde se alude realmente a Ciro, y a Is 49,6). Véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 127s. Es muy improbable que Sjöberg esté en lo cierto cuando asevera que este único pasaje prueba asimismo la existencia de una rela-

pasajes del Deutero-Isaías contribuyera al nacimiento del título de “Elegido”, ello no demuestra en absoluto que las ideas relativas al Siervo del Señor se aplicasen igualmente al Hijo del hombre o al Mesías<sup>91</sup>. Así lo evidencia la total reinterpretación que da el targum, en sentido nacionalista, de Is 53 (véanse pp. 360ss).

Cuando se aplica al Hijo del hombre el título de “el Elegido”, lo que la expresión transmite es, en primer lugar, el sentido mesiánico normal. El es el jefe de todos los demás elegidos, de todos aquellos que participarán de la salvación mesiánica. Está íntimamente relacionado con el Señor de Espíritus, el cual le favorece, le tiene asignada una gloriosa herencia, y cuyo propósito y obra escatológicos él llevará a cabo.

Además de “El Elegido”, “el Justo” es otro título que también se aplica a veces al Hijo del hombre<sup>92</sup>. En un pasaje se le llama “el Elegido de justicia y de fe”, es decir, el “Elegido justo y fiel”. Este título alude a la labor y característica más eminentes del Hijo del hombre, como luego veremos.

La presentación del Hijo del hombre como “mi Siervo” o “Siervo de Dios” procede igualmente de su identificación con el concepto del judaísmo tardío acerca del Mesías<sup>93</sup>. Así el Apocalipsis de Baruc, donde en una ocasión se le llama “mi Siervo Mesías”<sup>94</sup>. Como anteriormente vimos (pp. 320, 354), era sin duda esta expresión la que se encontraba en el texto original hebreo

ción especial entre “escogido” o “elegido”, según se aplica al Siervo, y “el Elegido”, según se aplica al Hijo del hombre (op. cit., pp. 122s, 127s). Aun cuando se les tome unidos a las expresiones de “el Elegido”, “el Justo” y “el siervo de Dios”, estos ecos (no son otra cosa) de términos empleados por el profeta no bastan para demostrar que el autor de las Similitudes de Henoc identificara al Siervo del Deutero-Isaías con el Hijo del hombre, como lo afirma North (*The Suffering Servant*, pp. 7s).

<sup>91</sup> Esto se opone a la demasiado rápida conclusión que sacan Staerk (*Soter* II, pp. 75, 77ss) y J. Jeremías de semejanzas verbales a semejanzas de pensamiento. Véase más abajo, pp. 434ss, y más arriba pp. 354ss. Dondequiera que existen ecos de pasajes del Antiguo Testamento en referencias al Hijo del hombre, se trata simplemente de pasajes individuales considerados como alusivos al Hijo del hombre —y no de que toda la figura del Siervo aluda al Hijo del hombre—, y de una aplicación a este último del retrato del Siervo. Para el judaísmo tardío y los rabinos, la interpretación bíblica es siempre la interpretación de pasajes individuales, no de sistemas completos de ideas. Así lo ha señalado Moore (*Judaism* I, p. 229), y Sjöberg ha opuesto esta idea a los intentos de Jeremías y Staerk de descubrir una influencia real del Siervo del Señor en el Hijo del hombre (*Der Menschensohn*, pp. 118ss).

<sup>92</sup> 1 Hen 38,2; cf. 39,6; 53,6.

<sup>93</sup> Véanse pp. 319s, 356 y p. 75 n. 292.

<sup>94</sup> 2 Bar 70,9. Charles, en *A.P.O.T.* II, sugiere que el verso puede ser una interpolación.

del Apocalipsis de Ezra, cuya traducción latina reza: "mi Hijo el Mesías". Es evidente que el término se deriva del Antiguo Testamento. El rey, en general, y el Mesías en particular, ambos son el Siervo de Yavé (véanse, más arriba, pp. 245, 103). Es probable que ciertos pasajes del Deutero-Isaías acerca del siervo de Yavé (tanto los que se refieren a Israel como los que aluden al Siervo en sentido especial), que convirtieron la expresión en algo distinto a un título mesiánico, también se reflejen en su aplicación al Hijo del hombre. Mas tampoco en este caso se trata de un auténtico traslado al Hijo del hombre de las ideas encarnadas por la figura del Siervo del Señor. La naturaleza y las funciones de ambas figuras son totalmente diferentes (véanse pp. 446ss, más abajo).

También hemos visto cómo los targums toman la expresión en un sentido muy diverso del concebido por el autor de los Cantos del Siervo. Lo toman como un título real, como, por ejemplo, cuando se llama a David, o, incluso a Nabuchadrezzar, siervo de Yavé: alguien que, por mandato de Yavé y dotado por Él, lleva a cabo el propósito y la obra divinos. En Is 53 y en otros pasajes el targum no ve sino la victoria y el triunfo del Mesías sobre pueblos y reyes paganos. Los apocalipsis de Ezra y de Baruc emplean la expresión en ese mismo sentido. La misma designa, ante todo, a alguien que vive una relación particularmente íntima con Dios, que es elegido por Él y de cuya confianza goza, que ningún saber humano puede reconocer o descubrir en tanto no se haya revelado; el representante de Dios que, en su momento, se revela en la gloria, en la batalla y en la victoria, en el juicio y en el castigo de los paganos y de los pecadores, de los reyes y de los poderosos de la tierra, llevando así la salvación y la felicidad a los creyentes elegidos. Hay un pasaje (2 Esdras 7,29) en el que la palabra "siervo" se emplea en conexión con una referencia a la muerte del Mesías al final del milenio (véanse pp. 354s); mas se trata de una repetición puramente formal del versículo anterior, que alude a la triunfante revelación del Siervo, y, además, hemos de tener en cuenta que, sea cual fuere la idea que el autor asocie a la palabra, el énfasis del contexto descansa en el hecho de que, al final del milenio, cuando toda manifestación de vida cese sobre la tierra por un período de siete años, volverá el estado de caos ("el silencio") de antes de la creación: todas las cosas creadas han de morir, inclusive un ser tan sublime como el siervo de Dios, el Mesías, elegido, dotado y favorecido por el Señor. La idea que de hecho contiene esta palabra en los Cantos del Siervo no acompaña a la misma en su uso judaico tardío como título mesiánico.

Como ya se dijo (pp. 320s), algunos estudiosos sostienen que la expresión “Hijo de Dios” se utilizaba en el judaísmo tardío para designar al Mesías. El término aparece, en la literatura rabínica ortodoxa, solamente en citas de pasajes del Antiguo Testamento que se interpretaron mesiánicamente. Pese a que era, en Israel y en otros lugares, un antiguo calificativo del rey, el judaísmo ortodoxo la aplicó de buena gana al Mesías, por la evidente razón de que contrastaba demasiado con el hincapié que por otra parte se hacía con respecto a la distancia entre Dios y el hombre; y el Mesías del judaísmo era un hombre. Podemos, pues, suponer que tal expresión se utilizara en círculos menos ortodoxos. Se afirma, además, que en particular el Hijo del hombre recibía también el apelativo de Hijo de Dios. Tal aseveración se basa en los pasajes del Apocalipsis de Ezra donde el texto latino emplea las palabras *filius meus*. Mas, como ya vimos (p. 320), esta interpretación es insostenible.

Resulta sorprendente que el título de “Hijo de Dios” no se aplicara al celestial Hijo del hombre. Pues si es verdadera la opinión, que más tarde analizaremos, de que la idea del Hijo del hombre se originó a partir de conceptos orientales comunes referentes a un celeste Hombre primigenio, el empleo de tal título sería lo natural. Los persas llaman explícitamente Hijo de Dios (“Hijo de Ahura Mazda”) al Hombre primigenio y en otros ejemplos de esta idea se da un título correspondiente<sup>95</sup>. Cuando los endemoniados se dirigen a Jesús llamándole “Hijo del Dios altísimo”<sup>96</sup>, lo natural es pensar que emplearan un título del Hijo del hombre conocido y corriente por lo menos en algunos círculos. Es improbable que los desdichados posesos conocieran de Jesús un secreto que Él mismo aún no había revelado a nadie. Tampoco es probable, como algunos lo han sostenido, que fuera la tradición procedente del seno de la comunidad cristiana la que hubiese puesto en labios de los endemoniados este término específicamente cristiano para designar al Mesías, en lugar de alguna expresión menos definida que realmente emplearan. El término “el Dios altísimo” no es específicamente cristiano; y, si bien se utilizó en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, sabemos que su origen no fue judío, sino que asimismo se aplicaba a una determinada divinidad en Canán, en Siria y en Mesopotamia. Por otra parte, observamos que la expresión cristiana “Hijo de Dios” reemplaza en Mateo a la de “Hijo del Dios altísimo” que apa-

<sup>95</sup> Véase más abajo, p. 464, y Mowinckel en *N.T.T.*, 45, 1944, pp. 211, 215, 225, con referencias a literatura.

<sup>96</sup> Mc 5,7; Lc 8,28; Mt 8,29.

rece en Marcos y en Lucas. El hecho de que el primero que aplicara tal expresión a Jesús fuese un hombre del territorio semipagano del Este del Jordán, junto con el de que la concepción del Hijo del hombre se originara toda ella en círculos no hebreos (véase más adelante, apartado 19), apoya la autenticidad de la tradición que dice que el endemoniado de la región de los gerasenos llamó a Jesús "Hijo del Dios altísimo", e intima que, al hacerlo, estuviera utilizando uno de los títulos aplicados normalmente al Hijo del hombre.

La pregunta y la respuesta del juicio de Jesús ante el tribunal demuestran que la citada expresión no era un título mesiánico usual y ortodoxo <sup>97</sup>. El pontífice pregunta: "¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?" (Marcos), o "el Mesías, el Hijo de Dios?" (Mateo). Y Jesús contesta: "Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder". En Lucas la conexión es aún más evidente. Primero, los miembros del Sanedrín preguntan: "Si eres el Mesías, dínoslo"; y Jesús responde con las palabras acerca del Hijo del hombre: "Todos dijeron: ¿Luego eres tú el Hijo de Dios?".

Tenemos, pues, varios indicios de que al Hijo del hombre también se le llamaba Hijo de Dios <sup>98</sup>.

¿Cuál era el contenido de esta expresión? En vista de que se refiere a un ser celestial, no hay necesidad de entenderla en sentido adopcionista, como si implicara un acto subsecuente de adopción por parte de Dios. Expresa una relación con Dios más estrecha que la de cualquier hombre, más incluso que la del hijo de David; lo confirma el hecho de que, como vimos, no se viera el término con buenos ojos en los círculos hebreos ortodoxos. Por consiguiente, no existe razón alguna para dudar de la tradición según la cual Jesús fue condenado por blasfemia. Presumir de ser el Mesías no era, para la mentalidad judía, una blasfemia (como muy justamente lo señalan aquellos que dudan de la tradición); mas otra cosa muy distinta era el que un hombre dijese ser el Hijo del hombre, el cual era, además "el Hijo del Dios altísimo", o del "Bendito".

En cuanto Hijo de Dios, el Hijo del hombre posee el poder de la autoridad divina. Es a la diestra del "Poder" donde sobre-

<sup>97</sup> Mc 14,62; Mt 26,63s; Lc 22,67-70.

<sup>98</sup> Esta conexión aparece reflejada en la última línea de la genealogía de Jesús, de Lucas, donde se llama a Adán "Hijo de Dios" (Lc 3,38) en comparación con "A. hijo de B", etc. Adán, que no ha sido engendrado por el hombre, sino creado mediante un acto divino directo, es "hijo de Dios" en comparación con los demás hombres, que son "hijos de hombres".

vendrá el choque del Hijo del hombre con sus oponentes. Los posesos ven en el Hijo de Dios al formidable vencedor de los demonios, de Satán y de las fuerzas del mal: “el Santo de Dios”, ante el cual los demonios tiemblan, ha “venido a perdernos”<sup>99</sup>. A la luz de lo que 1 Henoc nos dice acerca del Hijo del hombre, nos apercibimos de que son su naturaleza divina, su gloria y su poder los que se expresan en el título de “Hijo de Dios”. Si analizamos este título a la luz de lo que el estudio comparativo de la religión nos enseña acerca del origen de la idea relativa al Hijo del hombre, veremos cómo esta última también sugiere que existió antes de todos los tiempos. Es distinto del resto de la creación. No es necesario considerar este concepto en términos mitológicos ni físicos: la expresión no presupone procreación, ni la existencia de una madre. Significa que, antes del tiempo y antes de la creación, el Hijo del hombre nació del Dios altísimo, dimanando de Él de alguna manera, como una realización en el mundo de fenómenos de su pensamiento, voluntad y plan para el universo que iba a crear. “Por esta razón ha sido elegido y ocultado ante Él, antes de la creación del mundo”, para que una innumerable multitud de personas perfectas, santas y justas alaben el nombre del Señor de Espíritus (1 Henoc 48,5s).

## 7. La pre-existencia del Hijo del hombre

Por el contrario del primitivo Mesías terreno de la estirpe de David, el Hijo del hombre es un ser pre-existente y celestial. Como tal aparece por vez primera en el Apocalipsis de Henoc<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> Mc 1,24; cf. Mt 4,3,6 = Lc 4,3,9; Mt 27,40-2,54; Mc 15,39.

<sup>100</sup> Strack-Billerbeck (II, p. 334) sostiene que 1 Henoc se refiere a una pre-existencia ideal, o que el Mesías es uno de los justos muertos desde tiempos antiguos. Mas ni una sola palabra del texto sugiere que 1 Hen 40,5; 62,7; 39,6s; 70,1 den a entender que alguien muerto en otros tiempos vaya a volver como Hijo del hombre. Lagrange y Messel, entre otros, han negado la pre-existencia real del Hijo del hombre (así, en parte, Messel). Anteriormente (pp. 385s) vimos que estas hipótesis son interpolaciones cristianas o se refieren a la nación israelita (así, en parte, Messel). Anteriormente (pp. 385s) vimos que estas hipótesis son insostenibles. También Moore sostiene que aquí no se trata sino de una pre-existencia ideal, por cuanto los pasajes acerca del Hijo del hombre aluden a sucesos futuros, que aún no son realidad (*Judaism* II, pp. 343s). Esto también es incorrecto. Muchas de las afirmaciones referentes al Hijo del hombre son declaraciones dogmáticas acerca de su naturaleza y presuponen que ya existe. Véase el debate, y las decisivas razones apuntadas en favor de la pre-existencia real, en Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 83ss. Black (*E.T.*, 60, 1948/9, p. 14) se inclina a negar que el Hijo del hombre fuera un ser pre-existente antes de que se le

Henoc es arrebatado de la tierra por un torbellino, que lo transporta hasta el confín de los cielos, y allí, en una visión, contempla el otro mundo. Primero ve las moradas de los santos y los lugares de descanso de los justos, junto a los ángeles y a los santos del cielo. El pasaje prosigue:

En aquel lugar mis ojos vieron  
al Elegido de justicia y de fe.  
y vi su morada bajo las alas  
del Señor de Espíritus

("El Señor de Espíritus" es el término usual que emplea 1 Henoc para referirse a Dios)

...y todos los justos y los elegidos ante él serán  
fuertes como encendidas luces,  
y sus bocas estarán llenas de bendición,  
y sus labios alabarán el nombre del Señor de Espíritus.  
(1 Henoc 39,3-7)

Verdaderamente, antes de que el sol  
y los signos del zodiaco fueran creados,  
antes de que se hicieran las estrellas del cielo,  
su nombre fue pronunciado ante el Señor de Espíritus.  
(48,3)

La afirmación de que su nombre fue mencionado y existió con Dios antes de la creación no se refiere aquí meramente a una pre-existencia ideal en la mente de Dios, sino a una pre-existencia real. Un poco más adelante, dentro de la misma visión, leemos:

y por esta razón (la de que todos rindieran  
homenaje al Señor de Espíritus)  
ha sido elegido y ocultado ante Él,  
antes de la creación del mundo y por la eternidad.  
(48,6)

Y, una vez más:

Porque el Elegido está ante el Señor de Espíritus  
y su gloria es por toda la eternidad,  
y su poder para todas las generaciones.  
(49,2)

identificara con Henoc-Metatrón (así es como Black interpreta 1 Hen 71). Pero 1 Hen 48,2 no es el único testimonio de la idea de la pre-existencia, como parece suponerlo Black.



La persona que Henoc contempla en su visión y acerca de la cual le habla el ángel que le sirve de guía, es un ser celestial que realmente existe, y no una simple figura quimérica del futuro, todavía inexistente<sup>101</sup>. Henoc es llevado al cielo, hasta el Hijo del hombre, el cual realmente existe allá (70,1). Por consiguiente, ya en los lejanos tiempos de Henoc (muchos antes de Abraham, como dijo Jesús) el Hijo del hombre *era*, y ante él fue transportado Henoc cuando abandonó la tierra<sup>102</sup>. Se nos dice que el Altísimo le ocultó desde el principio (48,6; 62,7), luego desde el principio debió de existir.

Pero esto no quiere decir que el Hijo del hombre existiera, igual que el Señor de Espíritus, desde toda la eternidad. El que su nombre fuera pronunciado por Dios antes de la creación del mundo significa que Dios lo creó realmente antes de echar los cimientos del mundo. El representa el primer paso hacia la realización del plan de Dios para el mundo que se fraguó en el momento de la creación y tomó una dirección determinada cuando la caída de los ángeles llevó el pecado y el mal a los hombres, cuando éstos cayeron bajo el dominio de Beliar. El Hijo del hombre es la primera criatura de Dios, anterior al sol, a las estrellas y al orden del cosmos. Su origen va unido a la creación del mundo mismo<sup>103</sup>, idea que en otros tiempos fue más preeminente que en el Apocalipsis de Henoc (véanse pp. 456ss, 464, 471ss, más abajo). Se deduce que tal idea tuvo mayor relieve en otros círculos del judaísmo tardío que en 1 Henoc por las palabras de Pablo acerca de Cristo: "primogénito de toda criatura; porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potes-

<sup>101</sup> Así Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 50s, 53, acertadamente.

<sup>102</sup> 1 Hen 70,1; cf. 2 Esdras 14,9. La pre-existencia del Hijo del hombre también se observa en 1 Hen 39,6ss; 40,5; 46,1s; 48,2s,6; 62,7. Por otra parte, 49,2s hace referencia a su futuro *status* como ser escatológico, considerando que inaugura el nuevo orden del mundo; véase Sjöberg, op. cit., p. 93.

<sup>103</sup> Esto no quiere decir que se le tuviera por cooperador en la creación, sino que en el explícito énfasis cargado en la idea de su existencia antes de la creación (1 Hen 48,3,5s) existe un eco inconsciente de una noción más antigua: la de que su génesis tenía algo que ver con la génesis del mundo mismo. Así lo explica la conexión entre la idea del Hijo del hombre y la del Hombre Primigenio. La misma idea se percibe igualmente en el Apocalipsis de Baruc (2 Bar 29,3s; véase von Gall, *Basileia*, pp. 425s), donde parece que se considerara a los dos monstruos del quinto día de la creación (Behemoth y Leviatán) como los oponentes del Hijo del hombre en el último ajuste de cuentas. La equiparación de la creación y el conflicto con el dragón se reinterpreta escatológicamente y se aplica al Hijo del hombre.

tades (en el mundo del espíritu); todo fue creado por Él y para Él. Él es antes que todo y todo subsiste en Él" (Col 1,15s); "por quien son todas las cosas" (1 Cor 8,6). Es muy probable que Pablo aplique aquí a Cristo ideas procedentes de la teología acerca del Hijo del hombre y del Hombre primigenio, pues no hay que olvidar que también considera a Cristo como el último Adán (1 Cor 15,45), concepción típica del Hijo del hombre como Hombre primigenio y escatológico <sup>104</sup>.

También por ser pre-existente se le da al Hijo del hombre el título de "el Elegido" (pp. 398ss). Él es aquél a quien Dios ya ha preparado para llevar a cabo su propósito de juicio y salvación escatológicos (cf. 1 Henoc 46,3; 48,6). Como "Elegido" le ve Henoc por vez primera en el cielo, en su morada bajo las alas del Señor de Espíritus (39,6s), bajo su protección y cuidados. Es ya asimismo el Justo en su pre-existencia celeste, y con ese nombre nos le presenta Henoc en el comienzo de la primera Similitud (38,2). Desde el principio de la creación es como debería ser (tal es el sentido fundamental del término "justo" en hebreo); y él es quien un día hará que todas las cosas del nuevo eón sean tal cual deberían ser (véanse pp. 411s, 428ss, más abajo). Está dotado de antemano de todas las cualidades necesarias a tal objeto, y, por lo tanto, ya en su pre-existencia está entre los justos del cielo (véanse pp. 422ss, más abajo).

## 8. Las facultades divinas del Hijo del hombre

Lo paradójico de "el Hombre" es que, a pesar de su nombre, no es solamente un ser pre-existente y celestial, sino también un ser divino.

"Su rostro estaba lleno de gracia, como el de los ángeles santos" dice Henoc.

"Y pregunté al ángel que iba conmigo y me mostraba todas las cosas ocultas, quién era el Hijo del hombre, y de dónde era, (y) por qué iba con la Cabeza de Dios. Y contestó diciéndome:

Este es el Hijo del hombre que tiene justicia,  
en quien mora la justicia,

<sup>104</sup> Cf. Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 301ss, 405ss; Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 81ss; Lietzmann, *Die Briefe des Apostels Paulus I*, pp. 154s. En 1 Cor 15,45, da la sensación de que Pablo cita algún escrito apócrifo. No parece posible que la frase "por eso está escrito" se refiera a Gen 2,7, ni que la última parte del v. 45 sea la conclusión exegética sacada por el propio Pablo del pasaje del Génesis.

y que revela todos los tesoros de lo que está oculto,  
 porque el Señor de Espíritus le ha elegido,  
 y su sino es preeminente ante el Señor de Espíritus  
 en rectitud para siempre.”

(1 Henoc 46,1-3)

El Hijo del hombre, por así decirlo, acompaña a Dios. El Hijo del hombre y el Señor de Espíritus se citan uno junto al otro, aun en ese orden (70,1). El Hijo del hombre se sentará, en su día, en un trono glorioso como el de Dios mismo (55,4). Pero Dios ya le ha otorgado esto y le ha glorificado desde el principio, colmándole de gloria divina, *kābôd* de Dios (62,2; 51,3).

Mas también está subordinado a Dios. Fue creado; su nombre fue pronunciado, es decir, alcanzó el ser en presencia de Dios, por poco tiempo que fuera, antes de la creación (p. 405). “El Hombre” es un hombre muy especial. Desde una determinada perspectiva es un hombre, creado y subordinado a Dios, pero es un hombre único, dotado de cualidades divinas. En este sentido interpreta el targum el pasaje de Sal 8,5s acerca del Hijo del hombre que Dios ha hecho sólo un poco inferior a él. El judaísmo siempre se preocupó de evitar que nadie usurpara el lugar ocupado por Dios, y este principio fundamental yace igualmente en todos los relatos más importantes acerca del Hijo del hombre. Posee su gloria y su fuerza por ser siervo y representante de Dios, por ser el Elegido, que está ante el Señor de Espíritus (1 Henoc 49,2) <sup>105</sup>. Es Dios quien pronuncia el nombre del Hijo del hombre, quien le sienta en su trono, quien hace que more entre los justos (1 Henoc 45,4; 48,2; 61,8; 62,2) y quien decide el día y la hora del juicio. Conoce los secretos de la sabiduría porque Dios se los ha dado a conocer (51,3). Juzga en nombre del Señor de Espíritus (55,4; 61,9). El canto de alabanza por su llegada va dirigido, en realidad, a Dios (48,5; 61,9ss).

No obstante, se ensalzó al Hijo del hombre hasta una posición tan cercana a Dios cuanto lo permitía el judaísmo, y demasiado cercana para poder ajustarse a la manera de ver las cosas del primitivo judaísmo ortodoxo.

Tiene, ante todo, la gloria divina. Esta idea no era ajena al primitivo Israel. El autor del Sal 8 se entusiasma ante la indecible bondad de Dios, que ha hecho al hombre mortal, nacido en la tierra (toda la raza humana), “poco menor que Dios”, coronándole de gloria y honor (*kābôd* y *hādār*). Mas aquel que es “el Hombre” por excelencia, el Hijo del hombre, tiene esa gloria en

<sup>105</sup> Sobre la interpretación, véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 80s.

un grado especial, que el Antiguo Testamento no soñaría siquiera en atribuir a un hombre de este mundo, salvo en estilo poético, como sucede en el Sal 110; en un momento dado, como ya se vio, se permite, incluso, al Hijo del hombre sentarse en el trono de la gloria de Dios.

La palabra "gloria" también alude a la resplandeciente aureola que envuelve la aparición del Hijo del hombre. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo, el concepto de una brillante luz que envuelve a Dios, ocultándole a los ojos humanos y, en cierto modo, representándole <sup>106</sup>, es muy común <sup>107</sup>. Pero la gloria divina es igualmente, en general, la naturaleza celestial de la que los seres divinos (*benê 'elôhîm*) participan. Comprende la "substancia" celeste y etérea de la que se compone el cuerpo de los seres divinos, así como el aura, la belleza y el esplendor angélicos y atemorizadores que, en sentido literal, salen de su interior y los envuelven <sup>108</sup>, y el poder maravilloso de que están colmados, el cual se manifiesta en actos gloriosos y dignos de alabanza. Tal es la gloria que posee el Hijo del hombre.

Lo que Henoc quiere decir con esto va implícito en las frases anteriormente citadas: "Su rostro estaba lleno de gracia, como el de los ángeles santos" (46,1). Pero la palabra en cuestión también resume todas las cualidades divinas, internas y externas, de las que está dotado el Hijo del hombre. La misma idea se repite en Pablo, cuando dice que Cristo existe en forma de Dios (Flp 2,6; Col 1,15). No se refiere tanto a la forma corporal como a la resplandeciente gloria y a las dotes que ella representa. El Hijo del hombre es más que un ángel; se le ensalza por encima de ellos <sup>109</sup>. Cuando sea revelado como juez del mundo, también los ángeles habrán de venir ante su trono (véase más abajo, p. 429).

<sup>106</sup> Cf. Ez 1,4ss; 3,23; 8,4 (cf. 2); 43,1-5.

<sup>107</sup> Ex 16,10; 24,16s; 33,18ss,40,34s; Lev 9,23; Núm 14,10,22; 16,19; 1 Re 8,11; Ez 1,28; 3,12; 10,4,18; 11,22; Sal 85,10; 2 Par 7,1; y nota anterior. Referencias a literatura en Genesisus-Buhl<sup>16</sup>, s.v. *kābōd*. Cf. Mowinckel en *G.T.M.M.M.* I, sobre Ex 16,7a.

<sup>108</sup> Este aspecto de la idea de *kābōd* se pone de manifiesto en las capas posteriores del Antiguo Testamento, especialmente en el Código Levítico, mas recibió el influjo de la antigua idea oriental y persa acerca de la gloria real (*hwarena*). Sobre esto, véase A. Christensen, *Die Iranier (Kulturgeschichte des alten Orients III, 1, 2)*, pp. 229, 257, refiriéndose a Hertel, *Die arische Feuerlohe I*; Söderblom, *Gudstrons uppkomst*, pp. 256-84, passim; Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, pp. 151ss, 176ss, 372ss.

<sup>109</sup> Werner (*Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt*, pp. 303ss) ha sostenido que el Hijo del hombre no es sino uno de los ángeles. En contra de esto, véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 94s.

En el día de entronización, todos los demás seres celestiales le aclaman con cantos de alabanza (1 Henoc 61,1ss).

Pero, aparte de esta dotación puramente "numérica" <sup>110</sup>, el Hijo del hombre posee asimismo una serie de cualidades y de características que corresponden a la esfera de la vida personal, principalmente cualidades morales. Y, conforme a la costumbre de ciertos círculos del judaísmo, se las atribuye al don del Espíritu de Dios <sup>111</sup>.

Las ideas acerca de los frutos de este don del espíritu acusan, naturalmente, un fuerte influjo de antiguas concepciones bíblicas relativas a la gracia del espíritu en el Mesías. Leemos:

Y en él habita el espíritu de sabiduría,  
y el espíritu que da capacidad de discernimiento,  
y el espíritu de entendimiento y de fuerza,  
y el espíritu de los que se han dormido en justicia.  
(1 Henoc 49,3)

El hecho de que se considere este don del espíritu como la entrega de un poder milagroso se ajusta al punto de vista de todo el Antiguo Testamento, por lo que hace al efecto del espíritu. Dicho poder se considera dirigido principalmente contra los enemigos del Hijo del hombre (conforme a Is 11,1ss). Cuando él llega, todo aquello que mira tiembla, y todos aquellos que escuchan la voz de sus labios se derriten como la cera que se pone al fuego. El los destruye sin esfuerzo, con su sola palabra de mando, que es comparable a las llamas del fuego <sup>112</sup>.

Se hace especial hincapié en la sabiduría del Hijo del hombre (1 Henoc 46,3; 49,1ss; 51,3). El hecho de que se dé particular importancia a su percepción de todos los misterios ocultos del orden del mundo, de la creación y del tiempo del fin, concuerda con uno de los principales intereses de los apocalípticos y con la índole escatológica del Hijo del hombre (pp. 390ss). Él revelará todos los tesoros de las cosas ocultas; todos los secretos del saber saldrán de los pensamientos de su boca, ya que el Señor de Espíritus le ha dado el don de la sabiduría. En 1 Henoc 52 leemos que todas las cosas ocultas del cielo, el orden del cosmos, las montañas y los metales servirán al dominio del Ungido de Dios (el Hijo del hombre), para que sea fuerte y poderoso en la tierra. Los metales y las montañas a que alude el texto suelen interpre-

<sup>110</sup> Expresión empleada por Otto en *The Idea of the Holy*.

<sup>111</sup> 1 Hen 49,3; 62,2. Para una analogía pagana, véase von Gall, *Basilica*, p. 418 n. 4.

<sup>112</sup> 2 Esdras 13,3,38; cf. 1 Hen 62,2; y Staerk, *Soter* II, p. 76.

tarse, al igual que en Dan 2, como alegorías de los reinos que se verán sustituidos por el imperio del Hijo del hombre. Mas semejante interpretación de las montañas de metal situadas "en el cielo" resulta un tanto forzada y secundaria, y parece evidente que lo que hace el apocalíptico es reinterpretar una antigua concepción cósmica. El hijo del hombre conoce los secretos del cosmos y penetra la estructura del universo: tal debe ser, sin duda, el sentido original de la expresión. Existen otros indicios de que el Flegido posee autoridad sobre el orden cósmico, los secretos del rayo y del trueno, de los vientos, de las nubes y del rocío, del sol y de la luna (según lo formula 1 Henoc 41,3ss). Todos estos ocupan un lugar preeminente entre los secretos celestiales que están bajo la potestad del Hijo del hombre. También aquí se advierte una primitiva conexión entre el Hijo del hombre y el orden de la creación.

No obstante, claro está, esta sabiduría entraña asimismo una percepción religiosa y moral. El Hijo del hombre tiene el espíritu de doctrina, pues "cuando venga (el Mesías) nos hará saber todas las cosas" (Jn 4,25; véanse pp. 339 y 350, más arriba). Él puede leer en todos los corazones, y todo lo sabe; de modo que juzgará las cosas ocultas, y nadie podrá mentirle (1 Henoc 49,4).

En resumen, podemos decir que es el espíritu de justicia lo que mora en él. Tal es, indudablemente, el significado de las curiosas palabras que anteriormente se citaron: "en él habita... el espíritu de los que se han dormido en justicia" (1 Henoc 49,3). En ocasiones se ha interpretado esta frase en el sentido de que los espíritus individuales de los fallecidos "entran en él para ser preservados hasta el fin"<sup>113</sup>.

Ahora bien, el contexto demuestra que no se alude aquí a los espíritus humanos individuales de los piadosos, considerados en términos psicológicos, sino al espíritu divino. Su significado no puede ser otro sino que el Hijo del hombre está animado por el mismo espíritu divino de justicia y devoción que movía a los piadosos héroes, patriarcas, profetas y sabios de la antigüedad; y tal vez insinúe, además, que era de él, de su espíritu, de donde procedían los dones espirituales de estos hombres sabios y justos.

<sup>113</sup> Véase Marmelstein en *W.Z.K.M.* 35, 1928, p. 266; Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, p. 189. No está nada claro para mí lo que Beer quiere decir con su explicación (*A.P.A.T.* II, p. 264 n. 5) de que "El Mesías realiza la esperanza escatológica de los devotos que se han dormido". Messel (*Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, p. 39 n.) intenta despachar el problema mediante una alteración del texto. Encuentra apoyo para su sugerencia en el paralelismo con Is 11,2, que sin duda inspiró el pasaje en cuestión.

Mas es innegable que tal expresión resulta sorprendente. Denota que nos hallamos ante una reinterpretación de un primitivo concepto que los apocalípticos ya no entendían, y existe fundamento para suponerla derivada de aquel antiguo concepto de "el Hombre", que originó y proporcionó los elementos necesarios para la idea del Hijo del hombre en el judaísmo tardío, a saber, el concepto del Hombre primigenio (véase más abajo, apartado 19). En varios puntos del Oriente, inclusive en algunos centros judaicos, se consideraba al Hombre primigenio como al Alma Primera (o, simplemente, "el Alma", *anima generalis*), en la cual todas las demás almas pre-existen y adonde retornan después de la muerte<sup>114</sup>. La expresión de 1 Henoc 49,3 supone una supervivencia de esta primera etapa del concepto acerca del Hijo del hombre, la cual fue reinterpretada por los apocalípticos como expresiva de que estaba dotado del espíritu de devoción y justicia<sup>115</sup>.

La justicia es el elemento supremo entre todos los dones de que goza el Hijo del hombre, y aquel al que las fuentes aluden con mayor frecuencia<sup>116</sup>. El Hijo del hombre es "el Justo Elegido", "Aquel que tiene justicia". Aquí, al igual que en el Antiguo Testamento, la palabra "justicia" abarca la suma de virtudes y condiciones morales y religiosas, y se podría traducir por "perfección", considerada como virtud o como condición. El Hijo del hombre es el justo porque es "recto", tal cual debe ser para llevar a cabo la labor que le ha sido encomendada (p. 406). Mas, por otro lado, también es el Justo por ser el primero entre los justos (véanse pp. 414ss, más abajo), el representante, por decirlo así, de la comunidad de los piadosos y de los salvados. Él es el Perfecto, que expresa —viviendo en él y promediándolo para los demás— el estado de perfección. Él lo *promedia*: en 1 Henoc, el término "justicia" tiene el mismo doble significado que en el Antiguo Testamento<sup>117</sup>. Denota no sólo una cualidad religiosa y moral, una virtud, sino también las justas condiciones existentes allá donde reina el hombre justo<sup>118</sup>; y, consecuentemente, con frecuencia significa la capacidad de crear condiciones morales y

<sup>114</sup> Véase Marmorstein, *ibid.*, pp. 261ss.

<sup>115</sup> El intento de Sjöberg (*Der Menschensohn*, pp. 98ss) de explicar la extraña manera en que la idea aparece formulada en 1 Hen 49,3 en función de Is 11,2 es demasiado literario y no toma suficientemente en cuenta el factor histórico-tradicional.

<sup>116</sup> 1 Hen 38,2; 39,5s; 46,3; 49,2; 53,7; 62,2s, etc.

<sup>117</sup> Cf. Leivestad, *Guds straffende rettferdighet*, pp. 8ss, 16ss.

<sup>118</sup> Cf. Is 32,1ss; y véase Pedersen, *Israel I-II*, pp. 336ss, 358ss; Leivestad, *op. cit.*, p. 16ss.

religiosas justas. Cuando se halla presente la idea de las condiciones contrarias a éstas, la palabra “justicia” suele significar simplemente salvación. Así sucede en 1 Henoc. El Hijo del hombre es “justo” porque hace justo a su pueblo, a los elegidos, es decir, los salva<sup>119</sup>. La justicia del Hijo del hombre está claramente relacionada con su quehacer escatológico. En varios pasajes, “justicia” no significa sino “justificación”, o “salvación”. El Hijo del hombre es el mediador del estado de cosas reinante allá donde la justicia prevalece: el estado de felicidad y salvación. Él es “el Elegido de justicia y de fe” (1 Henoc 39,6), es decir, el elegido que fielmente cumple las promesas y realiza la esperanza de salvación para los piadosos. En las siguientes palabras,

y la justicia prevalecerá en sus días,  
y los justos y elegidos serán por siempre  
innumerables ante Él,

lo que se expresa es la idea de la felicidad de los redimidos. “Los secretos de la justicia” (1 Henoc 49,1; cf. 38,3) significa las cosas relativas a la salvación escatológica<sup>120</sup>. Son “los secretos del cielo”, que se refieren al establecimiento del reino, al juicio y a la salvación (1 Henoc 41,1s). “La fuente de justicia” es la fuente de la vida, de la que beben los justos en la otra vida (1 Henoc 48,1). El “número” o “tiempo de justicia” es el tiempo en el que prorrumpen la salvación (1 Henoc 47,4). Se evidencia, en primer lugar, que el espíritu de justicia fue derramado sobre él, por el hecho de que

la palabra de su boca mata  
a todos los pecadores  
y todos los injustos son destruidos  
a la vista de su rostro  
(1 Henoc 62,2)

Él es el Justo, pues él es quien granjeará a los justos su derecho (1 Henoc 53,7).

Así pues, el Hijo del hombre es, desde sus orígenes, la garantía divina de que la “justicia” se realizará algún día en el mundo<sup>121</sup>. Se dice que preserva la suerte de los justos (1 Henoc

<sup>119</sup> 1 Hen 38,3; 47,4; 48,1; 49,2; 58,5; 62,12; 71,16; cf. T. Leví 8; 2 Tim 4,8.

<sup>120</sup> Véase Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, p. 48.

<sup>121</sup> Véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 96s.



48,7). "Hace esto por el mero hecho de su existencia. Antes de la creación del mundo, Dios preparó al futuro libertador. La futura liberación es, pues, segura. Los justos no perderán su parte" <sup>122</sup>. Pero todavía han de esperar. El Hijo del hombre aún está oculto (véase más abajo, pp. 420s). Mas un día será revelado (pp. 422ss). Desde el primer momento posee todas las facultades necesarias para llevar a cabo su labor.

## 9. La comunidad celeste: el rey del paraíso

Las facultades divinas del Hijo del hombre corresponden a su quehacer. A menudo se nos dice que está todavía oculto y guardado junto al Señor de Espíritus hasta que llegue un día predestinado. Entonces, entrará en acción. Pero lo más notable es que ya está, de hecho, en acción. Él es el caudillo de una compañía de elegidos en el cielo. Se le asocia a una comunidad celestial: la de los justos, los elegidos, los santos <sup>123</sup>.

En 1 Henoc, todas estas expresiones denotan la misma persona y se emplean más o menos en el mismo sentido. En las partes más antiguas del libro, las visiones de las diez semanas <sup>124</sup>, significan, como sucede con frecuencia en el Antiguo Testamento, la totalidad de Israel en cuanto pueblo elegido <sup>125</sup>. Tales expresiones se emplean más o menos como una fórmula, al igual que cuando hablamos de "los fieles". En el resto del libro suelen aplicarse a la comunidad existente en la tierra <sup>126</sup>. Pero en las Similitudes se refieren a aquellos que, en virtud de una decisión personal, se han puesto en una relación justa con Dios, son justos a sus ojos y, por lo tanto, "elegidos" entre la masa de la humanidad para ser santos, es decir, para pertenecer a Dios. Estas expresiones están, pues, en contraste con los pecadores y los malhechores <sup>127</sup>. Los justos son aquellos que adoran al único Dios verdadero, que observan la Ley y se mantienen limpios de la impureza propia de los paganos y de los pecadores. Mas tales palabras significan asimismo que viven en la fe y en la esperanza de la restauración de Israel, de la llegada del reino de Dios, del nuevo eón, el juicio

<sup>122</sup> Sjöberg, loc. cit.

<sup>123</sup> 1 Hen 39,4ss; 40,5; 41,2; 45,3s; 47,1ss; 53,6; 61,12; 70. Véase Staerk, *Soter* II, pp. 440ss.

<sup>124</sup> 1 Hen 92; 93; 91,12-17; véase Beer en A.P.A.T. II, p. 230.

<sup>125</sup> Véase Schrenk, art. *ἐκλεκτός* en T.W.B.N.T. IV, pp. 188s.

<sup>126</sup> 1 Hen 10,17; 91,3; 93,2,5,10; 107, 1; cf. Is 61,3; Jub 1,16; 7,34; 16,26; 21,24; 22,11; 25,3.

<sup>127</sup> 1 Hen 5,7; 41,2; 50,1s.

final y la salvación escatológica de la que han de participar los justos. Por consiguiente, todas estas expresiones designan la comunidad de los devotos, que siempre ha existido en la tierra desde los tiempos de los patriarcas<sup>128</sup>, y que existe en Israel, pero sin ser absolutamente idéntica al pueblo de Israel. En 1 Henoc, estas expresiones también indican que se elige y santifica a los justos precisamente para que puedan participar de la salvación escatológica. Si bien el término “los justos” pone de relieve su “justicia” religiosa y moral, los de “elegidos” y “santos” sugieren que se les separa y santifica para la futura salvación, así como su pertenencia al mundo venidero. Son, a la vez, una comunidad empírica y escatológica. Tal uso corresponde a lo que hallamos en el Nuevo Testamento<sup>129</sup>.

Ahora bien, curiosamente, la comunidad escatológica ya existe en el cielo. En el pasaje donde Henoc ve la morada del Elegido bajo las alas del Señor de Espíritus, también ve las moradas de los justos y los lugares de descanso de los santos (39,1ss). En ellos, los justos y los elegidos alaban sin cesar el nombre del Señor de Espíritus. Tal visión no corresponde al futuro, sino a algo ya existente. También se nos dice quiénes componen tal comunidad. Son los patriarcas y los justos quienes viven desde antaño en ese lugar, todos los piadosos del pasado<sup>130</sup>. Son los que se han dormido en la justicia, los que han sido del mismo espíritu que el Hijo del hombre (1 Henoc 49,3; véase más arriba, pp. 411). Por pertenecer ahora sus almas (cf. 2 Ber 30,2ss) a la comunidad celestial, se les llama asimismo “los santos”<sup>131</sup>, nombre que el Antiguo Testamento sólo emplea para designar a seres divinos sobrenaturales<sup>132</sup>. Como hemos visto, tal nombre adquirió en 1 Henoc un contenido especial, escatológico.

<sup>128</sup> Cf. Staerk, *Soter II*, p. 441, arriba.

<sup>129</sup> También en él es el término “el elegido” predominantemente escatológico; véase Schrenk, op. cit., pp. 191ss. Esto se puede aplicar igualmente a “los santos” del Nuevo Testamento; véase Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, pp. 70s, 137ss, 153ss.

<sup>130</sup> Cf. Staerk, *Soter II*, p. 442 n. 2.

<sup>131</sup> 1 Hen 38,4; 39,4; 47,2,4; 48,1, etc.

<sup>132</sup> En el Antiguo Testamento, “los bienaventurados” nunca son otra cosa que “seres divinos”, incluso en el Sal 16,3; véase Dt 33,3; Zac 14,5; Sals 89,6,8; Job 5,1; 15,15; Dan 8,13; cf. 1 Hen 61,8. A ellos se refiere, evidentemente, el Sal 82. La objeción de Staerk (*Soter II*, p. 439 n. 1) viene suscitada por la equiparación de “santo” y “moralmente digno”; véase, no obstante, el Sal 16,3. La palabra “santo” prácticamente nunca tiene connotación ética en el Antiguo Testamento. Por otra parte, Staerk tiene toda la razón cuando afirma que una comunidad celestial de hombres justos no se puede derivar únicamente de ideas del Antiguo Testamento.

Es a esta comunidad del cielo a donde se arrebatara aún en vida a los individuos favorecidos, para que estén con el Hijo del hombre en el lugar de los elegidos y de los justos. Así sucedió a Henoc, Ezra y Baruc<sup>133</sup>. Allí permanecerán hasta la plenitud de los tiempos, preservados hasta que el Hijo del hombre aparezca en el fin de los tiempos.

Se considera al Hijo del hombre, evidentemente, como rey de este pueblo celestial<sup>134</sup>. Ello nos muestra un aspecto de su índole y de su posición que el Apocalipsis de Henoc no presenta, generalmente, con tanta claridad.

En el Apocalipsis de Ezra (2 Esdras 13,12,39ss), esta concepción del Hijo del hombre y de su pueblo se presenta de una forma que denota más patentemente su originaria implicación<sup>135</sup>. Tras la destrucción de las potencias hostiles, a las cuales nos referiremos más adelante, el Hijo del hombre reúne un ejército pacífico e innumerable, compuesto por los que hasta ahora han vivido en una lejana tierra, jamás habitada anteriormente por hombre alguno, y a la que sólo es posible llegar de un modo maravilloso,

<sup>133</sup> 1 Hen 70; 2 Esdras, 14,9; 2 Bar 76,2.

<sup>134</sup> El que el Hijo del hombre represente a la comunidad y la induzca a su propio destino, aparición y glorificación, no es lo mismo que la noción de que el Hijo del hombre y la comunidad son místicamente idénticos y que el Hijo del hombre es a la vez individual y colectivo, como lo pretende Dahl. La opinión de Dahl depende de su interpretación de 1 Hen 49,3 en función de lo que él entiende por la vieja idea corporativa israelita acerca del representante. No admite el hecho de que el factor en cuestión deba entenderse a la luz de la anterior fase del Hijo del hombre como Hombre Primigenio y *anima generalis* (véase más arriba, p. 411). De hecho, Dahl presenta de un modo un tanto mecánico —y, así, la caricaturiza— la antigua noción, que Pedersen ha expuesto en *Israel*. Unidad representativa y una concepción corporativa del caudillo como portador de la totalidad, y del individuo como prototipo de la raza, no son lo mismo que una identidad literal y real. El hecho de que, en el culto, una persona represente a la totalidad, o, en sentido simbólico, sea la totalidad, significa que existe entre ambas una íntima comunidad de destino, que, en el reino del alma, el poder puede pasar de una a otra, del mismo modo que, por ejemplo, la bendición del rey se transmite a la comunidad. Pero múltiples pasajes del Antiguo Testamento demuestran que el rey y el pueblo se distinguen uno de otro. Tampoco existe en 1 Henoc ninguna alusión a otra cosa que “íntima asociación”, por usar la expresión de Dahl (*Das Volk Gottes*, p. 90). Aun cuando el pensamiento primitivo hubiese considerado idénticos a la comunidad y su representante hasta el punto que lo afirma Dahl, el judaísmo tardío había superado con mucho esa etapa, siendo su pensamiento diferente y totalmente racionativo, según lo demuestran claramente los razonamientos lógicos de los rabinos. La opinión de Dahl vuelve a ponerse de manifiesto, muy caricaturizada, en el *Vetekornet* de Ström, donde representa el punto de vista predominante.

<sup>135</sup> Cf. Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 558,<sup>3</sup>, p. 490.

viajando bajo la tierra por espacio de un año y medio. La idea del autor apocalíptico es de que este túnel se halla en Bylkalein, donde el río Tigris hace parte de su recorrido por debajo de la tierra <sup>136</sup>, en las estrechas gargantas del Eúfrates, donde los antiguos pensaban que emergían tanto el Eúfrates como el Tigris. La innumerable multitud son las diez tribus desaparecidas, que habrían vivido allá desde su deportación hasta los últimos tiempos. Pero, originariamente, esa tierra nada tenía que ver con la geografía. Cuando se dice que la innumerable multitud está compuesta por aquellos que han sido rehabilitados por la mano de Dios (es decir, el resto escatológico), y que ha vivido hasta entonces en su santo territorio, es evidente que la tierra en cuestión era en un principio el paraíso, donde habitan los "benditos", y que el apocalíptico lo ha interpretado aquí alegóricamente. Fue a través de un paso subterráneo semejante, como el héroe babilónico Gilgamés llegó, tras doce horas dobles, al jardín de los dioses situado en el otro mundo. Resulta significativo que el Apocalipsis de Ezra llame "la otra tierra" al lejano país <sup>137</sup>. I Henoc también explicita que son los que moran en el jardín de la vida quienes alaban al Hijo del hombre (61,12) y, por consiguiente, que es allí donde se halla su trono. Henoc se ve arrebatado al paraíso celeste, donde los patriarcas y los justos viven desde tiempo inmemorial (70,4). En el jardín de la justicia crecen el árbol de la sabiduría y todos los demás fragantes árboles del paraíso (32,3). En esta idea yace, indudablemente, una concepción mítica del Hijo del hombre como rey del paraíso, rey de los tiempos primeros en el país de los dioses, que ya no está en la tierra. Ello explica por qué su pueblo son aquellos que han sido trasladados, los hombres piadosos que, por un favor divino especial, fueron transportados a la otra tierra, al paraíso.

Esta idea subyacente en el Apocalipsis de Ezra da pie a que interpretemos un pasaje del Testamento de Leví 18 como originariamente alusivo al Hijo del hombre, y no al Mesías terreno y político. Del Mesías de Leví se dice lo siguiente:

Durante su sacerdocio, el pecado cesará,  
y los sin ley dejarán de hacer daño...  
Y abrirá las puertas del paraíso,

<sup>136</sup> Véase Gressmann, *Der Messias*, p. 382.

<sup>137</sup> 'eres 'a<sup>h</sup>eret; véase Gunkel en A.P.A.T. II, p. 397, con referencias a la literatura. El texto latino dice *arzeret*; pero, según Schiller-Szinessy (*Journal of Philology*, 1870, pp. 113s), esto = 'eres 'a<sup>h</sup>eret (Dt 29,27) = *terra alia* (2 Esdras 13,40). Cf. Schürer, *Geschichte*<sup>4</sup> II, p. 627 nn. 43 y 44.

y quitará la espada que amenaza a Adán.  
 Y dará de comer a los santos  
 del árbol de la vida,  
 y el espíritu de santidad estará sobre ellos,  
 y Beliar será confinado por él,  
 y dará poder a los niños  
 para pisotear los malos espíritus.  
 (vv. 9-12)

El rey que puede destruir a Beliar y los poderes diabólicos y restaurar el paraíso es el propio rey del edén. El rey del tiempo primero ha pasado a ser también el rey del tiempo del fin. Esto nos deja entrever que en otros tiempos la función de rey del paraíso correspondió al Hijo del hombre. La tierra lejana que él representa es el paraíso perdido al que ningún hombre de este mundo puede llegar. Se pensaba (por lo menos durante algún tiempo y en determinados círculos) que el Hijo del hombre gobernaba el paraíso. Un rasgo común a toda la escatología del judaísmo tardío es la idea de que, en el tiempo del fin, el paraíso, que fue trasladado a un lugar desconocido de otro mundo, volverá a los hombres <sup>138</sup>. El Hijo del hombre, a quien en otro tiempo se consideró rey de la era primitiva, será igualmente el rey del tiempo del fin en el paraíso; en la apocalíptica se hallan rasgos de esta idea (véase p. 416).

Existe, pues, una diferencia entre lo que acabamos de ver y la antigua sentencia de Is 11,1ss. En Isaías, el paraíso en sentido literal y el rey futuro no aparecen vinculados como dos factores necesariamente relacionados; pero ciertos rasgos del mito del paraíso se transfieren al estado de felicidad que el rey futuro traerá; o bien, en otras palabras, esta felicidad se describe mediante imágenes extraídas del mito del paraíso, partiendo del presupuesto, hallado en las concepciones de la restauración, de que será tal cual era en un principio <sup>139</sup>. En el pasaje de Isaías, es la figura del rey futuro la que, por así decirlo, se ha visto ampliada por rasgos procedentes del mito del paraíso, pero la posición del rey del paraíso es un elemento constitutivo de la propia idea del Hijo del hombre. Como luego veremos (pp. 458ss), este rasgo tiene notables paralelos en la mitología irania e hindú acerca de la era primitiva y del tiempo del fin.

<sup>138</sup> Véase más arriba, p. 300, y Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 413ss.

<sup>139</sup> Véase más arriba, pp. 156s, 157ss, *passim*, 198, 293, 299.

## 10. El hombre arquetípico e ideal

Resulta chocante que el Hijo del hombre sea un ser preexistente y celestial y no obstante se le llame "el Hombre". Mas también existen en su naturaleza ciertas características propias de su humanidad. Como ya vimos, se le llama "el Justo". En el Antiguo Testamento, la justicia es asimismo una cualidad divina. Pero la palabra denota ante todo la cualidad más esencial del hombre, cuando éste es tal cual debiera ser: el hombre "recto", la persona idealmente piadosa y moral <sup>140</sup>. Otro nombre del Hijo del hombre es "el Elegido", término que sólo se emplea para designar a hombres escogidos por la divinidad para el cumplimiento de algún fin. Hay algo distintivo en un hombre "elegido", mas se le ha escogido por poseer todas las cualidades humanas ideales para así representar a los demás. Las dotes morales del Hijo del hombre comprenden aquellas cualidades que constituyen al hombre "recto": sabiduría, probidad, devoción, etc. (véanse pp. 409ss más arriba); además, está íntimamente relacionado con "los elegidos", "los hombres rectos", una comunidad que se compone de hombres "elegidos". Él es el representante de este pueblo, compuesto de semejantes hombres (pp. 413ss).

Esto arroja también luz sobre su nombre, "el Hombre", y sobre el contenido del mismo. La comunidad celestial es el núcleo elegido de los justos y de los elegidos en general, es decir, de Israel, el pueblo de Dios, los hombres que son tal cual deben ser. Ellos constituyen la realidad celestial (ya existente) de la nueva humanidad elegida, según existirá algún día en el estado de perfección. A su frente está el Elegido, el Justo, en su condición de representante y modelo de los justos.

Lo anterior demuestra que también se considera al "Hombre", en cierta medida, como el hombre arquetípico o ideal <sup>141</sup>. Tal concepto parece ser, a primera vista, una idea europea moderna. Es verdad que los intérpretes de los Evangelios de la pasada generación con frecuencia aplicaban esta interpretación modernizante al término "Hijo del hombre" según se usaba en dichos textos. Mas la comprensión exacta de tal interpretación muestra que

<sup>140</sup> Cf. Pedersen, *Israel* I-II, pp. 336ss.

<sup>141</sup> Brede Kristensen, en particular, ha destacado este aspecto del Hijo del hombre en *T.T.* 45, 1911, pp. 1ss. Modernamente se le ha concedido, con frecuencia, mucha importancia, pero sin un conocimiento adecuado del trasfondo religioso que presta a la idea su verdadero contenido y perspectiva. Está, pues, un tanto justificado el que no lo admitan expertos en historia de la religión (véase, por ejemplo, Bertholet en *R.G.G.*<sup>1</sup> IV, col. 297).

la misma correspondía al pensamiento del antiguo Oriente. Es preciso considerarla a la luz de lo que los antiguos mitos orientales nos dicen acerca de un divino Hombre primigenio que era asimismo el hombre prototípico e ideal, modelo para la humanidad. Esta conexión con la humanidad entera como arquetipo y representante ideal de la misma se refleja igualmente en la interpretación etíope de la expresión "Hijo del hombre" usada por los Evangelios: *walda 'egūāla 'em(m)aḥeyaw*, "el hijo del vástago de la madre de los vivos" (véase más arriba, p. 394).

Consecuencia natural de la perspectiva judaica es el hecho de que, en la apocalíptica, se conciba y presente el contenido de este ideal en términos religiosos. Toda la visión hebrea de la vida era religiosa. Por consiguiente, el Hijo del hombre aparece en las descripciones como hombre piadoso típico e ideal, como prototipo del hombre sabio y justo, aquel que realiza en sí mismo y posibilita que los demás realicen el fin para el cual Dios los ha creado: para ser honra y alabanza del Todopoderoso (véanse pp. 405, 444s). En la apocalíptica, como en general en el judaísmo, el ideal es el sabio justo, el hombre devoto. El Hijo del hombre es el sabio primordial, el primero de los hombres justos; es decir, es el hombre ideal, el ideal y modelo pre-existente y celestial; y, algún día, los piadosos serán elevados hasta él y estarán con él.

Mas esta idea no aparece muy destacada. De no haberse sabido por otras fuentes que, en una etapa más antigua de la historia de la idea, se había tenido al Hijo del hombre por el hombre ideal y prototipo de la humanidad<sup>142</sup>, hubiera resultado difícil discernir rastros de tal idea en la apocalíptica judaica tardía. En esta última, la idea no se hallaba conscientemente presente, salvo en la concepción de la justicia y sabiduría perfectas del Hijo del hombre, y en su posición como primero entre los justos<sup>143</sup>. Nada nos dice acerca de él en cuanto modelo ético, ni de que se le debiera imitar. La razón de ello es que *este* Hijo del hombre apocalíptico carece de existencia terrena o humana. Es un ser puramente celestial, que nada tiene que ver con la humanidad antes de su parusía, cuando llegue el fin y se manifieste como juez y como conquistador de Satán, del ejército de la maldad y de los reyes gobernantes del mundo. No se humilla para ser como nosotros y hacernos sentir el deseo y el valor de ser como él. No es el Hijo del hombre "venido en la carne". Correspondía al futuro el demostrar esa realización del hombre ideal.

<sup>142</sup> Véase Mowinckel en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 225s, cf. *ibid.*, p. 195.

<sup>143</sup> Sjöberg (*Der Menschensohn*, pp. 195s) va demasiado lejos cuando niega que existan vestigios de la idea en el Hijo del hombre henoquiano.

## 11. El secreto oculto

Antes de la creación del mundo, el nombre del Hijo del hombre fue pronunciado por el Señor de Espíritus. Esto significa que fue creado, existiendo en el cielo desde entonces. En el fin de los tiempos, su nombre volverá a pronunciarse ante el Señor de Espíritus. Aquel entre los espíritus auxiliares del cielo, cuya tarea es recordar al Señor lo que ha de suceder <sup>144</sup>, pronunciará su nombre ante Él, y entonces será entronizado y aparecerá glorioso (véanse pp. 422ss, más abajo). Mientras tanto, permanece oculto y guardado junto al Señor de Espíritus, en su morada bajo las alas del Señor de Espíritus (1 Henoc 39,7), desde el principio. Leemos que el Altísimo le ha preservado “dispuesto para su poder” <sup>145</sup>, y le ha revelado a los elegidos <sup>146</sup>. Dios le ha encomendado un quehacer especial (41,9) para cuando llegue su hora.

Todo lo referente al Hijo del hombre, su naturaleza, su pre-existencia y su venida, es un secreto divino que no será revelado sino a su debido tiempo. “Lo mismo que nadie puede averiguar ni conocer lo que existe en el fondo del mar, así nadie en la tierra puede ver a mi siervo (traducido por “Hijo” en *A.P.O.T.* II; cf. más arriba, p. 392 n. 65)... sino en el tiempo de su día” (2 Esdras 13,52).

La idea de los secretos divinos es central en la apocalíptica <sup>147</sup>. Lo que dio a los apocalipsis su valor a los ojos de los devotos fue, precisamente, el hecho de que fueran revelaciones de los secretos divinos que Dios había permitido ver a individuos elegidos, tales como Henoc, Shealtiel, Ezra, Baruc, y otros sabios. Estos hombres habían vislumbrado el cielo, viendo los secretos y conociendo su explicación, y luego los habían escrito en sus libros “ocultos” (apócrifos), como doctrina necesaria para las demás personas justas y elegidas. Los secretos incluyen algo más que las postrimerías y sus señales, si bien el interés religioso contemporáneo puesto

<sup>144</sup> Acerca del alto funcionario cortesano cuya tarea es recordar al gobernante todos los asuntos importantes del orden del día gubernamental, véase Begrich en *Z.A.W.* 58, 1940-41, pp. 1ss.

<sup>145</sup> El texto reza “ante su poder”, lo cual suele entenderse como “en presencia de Él”, “ante su rostro”. Pero esta perífrasis de “Él mismo” parece ser muy insólita, de modo que es justo interpretar el “ante” en el sentido de “dispuesto para”, “para el uso de”. La interpretación de Otto como “antes de su poder (el del Hijo del hombre)”, antes de que se le otorgara el poder en el fin de los tiempos (*The Kingdom of God and the Son of Man*, pp. 161, 192, 217), es seguramente incorrecta. Véase asimismo Sjöberg, *Der Menschensohn*, p. 90 n. 26.

<sup>146</sup> 1 Hen 46,7; cf. 2 Esdras 12,32; 13,25s; 1 Hen 40,5; 48,6.

<sup>147</sup> Véase Sjöberg, op. cit., pp. 104ss.



en ellos estaba enfocado hacia la escatología. El contenido de la palabra "secretos" puede explicarse en términos modernos como una expresión comprensiva de todo el plan de Dios para el mundo desde el principio hasta el fin, incluyendo la estructura y las leyes del universo, las cuales dan testimonio de la sabiduría, poder y majestad de Dios (cualidades que pueden alcanzar y alcanzarán su objetivo), y que asimismo son el medio que Dios utilizará para alcanzar su meta: el nuevo mundo. La percepción de todas estas cosas robustece la fe y es útil para los que desean estar preparados cuando las señales empiecen a hacer su aparición. Por ello las ha revelado el Altísimo a sus elegidos en la tierra: el que lee ha de procurar discernirlas.

El Hijo del hombre está iniciado en todos estos secretos. El es señor de todo lo que está oculto (1 Henoc 62,6; véanse n., ad. loc., en *A.P.O.T.* II). Cuando tome asiento en su trono, todos los secretos de la sabiduría saldrán de su boca (1 Henoc 51,3). El revelará todos los tesoros de lo que está oculto (1 Henoc 46,3). También conoce los caminos secretos de los ángeles (1 Henoc 61,9). No cabe duda de que Pablo recurre a ideas familiares cuando dice de Cristo que en Él "se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (Col 2,3). Pero el Hijo del hombre es, en sí mismo, el mayor y más importante de estos secretos. El mismo está todavía oculto, mas un día será revelado.

El tema central de las Similitudes de Henoc es el de que este secreto ya ha sido revelado también a los elegidos <sup>148</sup>.

Y la sabiduría del Señor de Espíritus  
le ha revelado a los santos y justos;  
pues ha preservado la parte  
que corresponde a los justos  
por haber odiado y despreciado  
este mundo de iniquidad,  
y por haber detestado todas sus obras  
y maneras en nombre del Señor de Espíritus.  
(1 Henoc 48,7)

Ellos sabrán que en él tienen la garantía de que su esperanza se realizará, y de que no se verán privados de su parte (véase más abajo, pp. 436ss). La visión que Henoc tenía del secreto del Mesías oculto es semejante a la doctrina del Cuarto Evangelio, de la Epístola a los hebreos y de la primitiva teología cristiana en general: era por la esperanza en Cristo y en su venida por lo que

<sup>148</sup> 1 Hen 62,7; 40,5; 69,26; cf. 2 Esdras 12,32; 13,25s.

los piadosos de la antigua alianza vivían su vida religiosa y sopor-  
taban las tribulaciones <sup>149</sup>.

Mas sólo los justos elegidos, la comunidad devota y menospre-  
ciada (aquellos para quienes los apocalípticos escribían sus libros),  
pueden discernir plenamente este secreto y utilizarlo acertadamen-  
te. Pues también existe una revelación ilegítima y tergiversada  
de los secretos celestiales, la cual proviene de los ángeles caídos  
y ha sido utilizada por los hombres para el pecado y la idola-  
tría <sup>150</sup>. La totalidad del secreto y su significado están ocultos a  
los pecadores, y éstos no los conocen. “El gran privilegio de los  
justos es que han aprendido a conocer estos divinos secretos y,  
por ello, a conocer también al Hijo del hombre” <sup>151</sup>.

Mas cuando sea revelado a la vista del mundo entero en el  
día del Hijo del hombre, ¡ay de los pecadores!

## 12. La epifanía del Hijo del hombre

El aspecto más importante del Hijo del hombre es que saldrá  
del lugar donde está bien guardado junto al Señor de Espíritus y  
se presentará a la vista de los hombres. Es la epifanía o revelación  
del Hijo del hombre la que absorbe el interés de los apocalípticos,  
que la contemplan en una visión tras otra, anhelándola y orando  
por ella. Lo que proclaman a los elegidos que esperan impaciente-  
mente su llegada es el mensaje de que ya está cercana <sup>152</sup>. Cuando  
el momento esté próximo, “el Justo se aparecerá ante los ojos de  
los justos” <sup>153</sup>. El cambio de los tiempos se operará “cuando apa-  
rezca el Hijo del hombre”. “Mi siervo el Mesías será revelado”;  
“cuando se haya cumplido todo lo que había de suceder en esas  
partes”, “después que hayan aparecido las señales que antes  
se te dijeron”, “entonces, el Mesías empezará a ser revelado”, “el  
principado de mi Mesías será revelado”.

Sin duda, esto no quiere decir simplemente —como cuando se  
hace referencia a la aparición del Mesías nacional— que surgirá  
de la obscuridad terrenal y demostrará que es el Mesías empe-  
zando a realizar las obras mesiánicas. Se trata de algo más, de lo  
que transmite la palabra *epifanía*: surgirá repentinamente de su

<sup>149</sup> Jn 8,56; Heb 11; 13,26. Cf. Wernle, *Die Anfänge unserer Reli-  
gion*<sup>2</sup>, pp. 306s.

<sup>150</sup> Véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 111ss.

<sup>151</sup> Op. cit., p. 115.

<sup>152</sup> Véase von Gall, *Basileia*, p. 423. Staerk no pone de manifiesto  
este importante punto (*Soter* I, pp. 72ss; II, pp. 438ss).

<sup>153</sup> 1 Hen 38,2; para las frases que siguen, véase 69, 29; 2 Esdras 7,28;  
2 Bar 29,3; 30,1; 72,2; 39,7.

estado oculto de pre-existencia y se revelará a los anhelantes hombres justos en su esplendor y gloria celestiales, su δόξα, a la cual 2 Bar 30,1 alude expresamente.

Mientras que el Hijo del hombre permanece oculto para la humanidad, su posición es la de un servidor, que "está ante" el Señor de Espíritus, como dice Henoc (49,2), como todos los demás miembros de la multitud celeste. Mas su revelación en toda su gloria comienza cuando es investido de plena autoridad divina. Se considera la epifanía como una entronización. Su nombre es pronunciado ante el Señor de Espíritus (1 Henoc 48,2); es decir que él y la misión a él encomendada son recordados en el consejo divino, del mismo modo que los dioses pronunciaban el nombre de los antiguos reyes para la realeza<sup>154</sup>. Sigue luego la manifestación real, cuando se le sienta en el trono.

Pues ese Hijo del hombre ha aparecido,  
y se ha sentado en el trono de su gloria.  
(1 Henoc 49,29)

En realidad, es Dios mismo quien le sienta en el trono glorioso<sup>155</sup>, instalándole en él en calidad de gobernante. En dos pasajes parece que es en el propio trono de gloria de Dios (el trono glorioso<sup>156</sup> que asimismo atestigua la gloria de su ocupante) donde se sienta<sup>157</sup>. Esto no es en sí mismo inconcebible. Incluso el Antiguo Testamento se imagina al rey sentado en el trono de Yavé<sup>158</sup>. Pero, por lo general, a lo que se alude es al trono del Hijo del hombre, siendo esta idea la misma de la concepción del Hijo del hombre que yace en Dan 7, donde se nos habla de "tronos", para

<sup>154</sup> Véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 62s.

<sup>155</sup> 1 Hen 61,8; 62,2. En 62,3-5 también el contexto indica que se tiene a Dios por el verdadero agente. Otros pasajes son indefinidos y sólo dicen que se sienta en su trono de gloria; 1 Hen 45,3; 51,3; 55,4; cf. Mt 19,28; 25,31.

<sup>156</sup> Genitivo adjetival, en hebreo, *kissē' kâbôd*, o *kissē' hak-kâbôd*, o *kissē' kebôdô*. El debate de Sjöberg (op. cit., pp. 63ss) sobre si la expresión "trono de gloria" de 1 Henoc es, al igual que, más tarde, en los escritos rabínicos, un término fijo para designar el trono de Dios, parece demasiado sutil. Pasajes como Jer 14,21; 17,12 intiman que, en el judaísmo primitivo, el término en cuestión hacía pensar en el trono de Dios: no debería sacarse punta al hecho de la presencia o ausencia del artículo determinado en el estilo profético, sobre todo porque, aun en el Antiguo Testamento, se consideraba el trono del rey idealmente idéntico al de Yavé (véase Sal 110,1; 1 Par 28,5; 29,23; 2 Par 9,8).

<sup>157</sup> 1 Hen 51,3; 55,4. El texto del segundo pasaje es dudoso; los mejores mss. interpretan "en el trono de gloria". Cf. Sjöberg, op. cit., p. 65.

<sup>158</sup> Véase arriba, n. 156.

el "Anciano de Días" y para "el Hombre" <sup>159</sup>. Una vez entronizado, se arrodillan y le rinden pleitesía (1 Henoc 48,5), y no solamente le aclaman con alabanzas "todos los que moran arriba en el cielo" (61,6ss), sino también todos los vivientes; "y los reyes y los poderosos y todos aquellos que poseen la tierra bendecirán, glorificarán y alabarán a aquel (o sea, el Hijo del hombre) que reina sobre todas las cosas, que estaba oculto" <sup>160</sup>.

Esto quiere decir que su entronización no es solamente algo visible en el cielo. Es el gran cambio de las eras, inaugurador del juicio y del nuevo eón. Es, pues, asimismo, una revelación al mundo entero, una manifestación a todos los reyes, hombres poderosos y pueblos de la tierra, un acontecimiento cósmico. De hecho, esta misma idea se manifiesta en los Evangelios: "Como el relámpago que sale del oriente y brilla hasta el occidente, así será la venida del Hijo del hombre" (Mt 24,27; Lc 17,24). Daniel utilizó y aplicó claramente a Israel la idea de una epifanía y una parusía semejante a la descrita por Dan 7, o, mejor, por el mito del Hijo del hombre. En los Evangelios, tanto Jesús como sus oponentes asumen como creencia corriente la idea de que el Hijo del hombre vendrá "con (o "sobre") las nubes del cielo" <sup>161</sup>. También los apocalípticos judíos conocían dicha idea. En palabras del Apocalipsis de Ezra, "este Hombre voló con las nubes del cielo" (13,3). Igualmente los rabinos, conforme al texto de Dan 7, piensan que el Mesías se revelará sobre las nubes del cielo. Entre los nombres del Mesías incluyen el de "Anani", interpretándolo como "hombre de las nubes"; y el targum adopta la misma interpretación del nombre propio masculino de 1 Par 3,24 <sup>162</sup>.

Paralelamente a esta concepción hallamos otra curiosa idea: la de que el Hijo del hombre saldrá de la mar. Tal idea aparece combinada en el Apocalipsis de Ezra con la de que vendrá sobre las nubes del cielo. "Soñé un sueño por la noche: < y miré, > y he aquí que se levantó un fuerte viento del mar y agitó todas sus olas. Y miré, y he aquí < que el viento hizo que surgiera del centro de los mares algo así como la forma de un hombre. Y miré, y he aquí > que este hombre voló con las nubes del cielo". Sigue

<sup>159</sup> Véase arriba, p. 383. Sjöberg (op. cit., p. 66 n. 24) hace referencia al paralelismo existente en 3 Hen 10,1; 48, C5, donde Metatron (que es, realmente, una variante de la idea del Hijo del hombre; véase más abajo, p. 477 no se sienta en el trono de gloria mismo, sino que recibe un trono equivalente.

<sup>160</sup> 1 Hen 62,6s; véase también 61,7 y cf. 69,26.

<sup>161</sup> Mt 24,30; 26,64; Ap 14,14; cf. Mc 13,26; 14,62; Lc 21,27; 22,69.

<sup>162</sup> Strack-Billerbeck I, pp. 67, 486, 956s. Véase más arriba, p. 389.

luego una descripción de cómo tiembla todo lo que este hombre mira, y cómo todas las cosas a las que dirige su voz se derriten como la cera junto al fuego (2 Esdras 13,1ss).

Luego, el propio autor apocalíptico interpreta este rasgo de la venida del Hijo del hombre desde el fondo del mar: "y dije: Oh Señor mi Señor, dime por qué he visto al Hombre salir del centro de la mar. Y me dijo: lo mismo que nadie puede averiguar ni conocer lo que existe en el fondo del mar, así nadie en la tierra puede ver a mi siervo (*o a los que con él están*) sino en el tiempo de su día" (2 Esdras 13,51s; "mi siervo" se sustituye aquí por "mi Hijo", según la interpretación de A.P.O.T. II). Ezra no quiere decir con esto que el Hijo del hombre saldrá realmente de la mar. Toma tal concepto como un símbolo que sólo existe en su visión con el fin de transmitir una idea determinada, la cual es preciso interpretar y aplicar. Mas la interpretación es forzada, y es seguro que el apocalíptico no inventó este rasgo de la venida del Hijo del hombre del mar, sino que lo tomó de la tradición apocalíptica.

En el Apocalipsis de Baruc hallamos una modificación alegórica de la misma concepción. Baruc ve una nube que surge del mar, llena de un agua blanca y de un agua negra que se derraman sobre la tierra alternándose doce veces. Pero de lo alto de la nube llegó "algo semejante a un gran relámpago". Luego recibe la interpretación de que los dos chorros alternos de agua blanca y negra significan las épocas alternas de la historia de Israel: devoción y prosperidad, impiedad y tribulación. El gran relámpago es el Mesías, que por fin llega y salva a su pueblo, destruyendo a sus enemigos (2 Bar 53; 72s). También aquí se combina la venida del Hijo del hombre sobre las nubes con su venida del fondo del mar: la nube surge del mar. Sin duda, Baruc toma la idea del Apocalipsis de Ezra y modifica su simbolismo.

Es evidente que la idea de la venida del Hijo del hombre desde el fondo del mar corresponde a una tradición anterior por los intentos que hacen los apocalípticos de interpretar esta idea. Si Ezra sólo hubiese querido expresar el hecho de que el Mesías era tan impenetrable como las profundidades del mar<sup>163</sup>, no le habría sido difícil hallar una imagen que expresase mejor el concepto; o bien, pudo derivar más fácilmente tal noción de la venida del Hijo del hombre desde el cielo, pues, para los que viven en la tierra, el interior del cielo y sus "secretos" (véase p. 421) son aún más impenetrables que el mar. La interpretación forza-

<sup>163</sup> Así, por ejemplo, Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, pp. 73s, 77.

da demuestra la presencia de concepciones tradicionales heredadas <sup>164</sup>.

La doctrina acerca de la venida del Hijo del hombre del fondo del mar no excluía (para Ezra, Baruc y aquellos círculos que estaban familiarizados con ella) la creencia en su esencia celestial. La dan claramente por sentada. Relacionan su venida del mar con el hecho de que esté oculto hasta su epifanía, en la cual aparecerá de un modo inesperado y sorprendente, y la entienden de un modo alegórico. No resulta fácil explicarse el significado original de la venida del Hijo del hombre desde el mar. Se entiende perfectamente el que un ser escatológico bajara de los cielos; pero, ¿por qué habría de surgir del mar? En el Antiguo Testamento y, hasta cierto punto, en la tradición judaica tardía, el mar representa el principio caótico y demoníaco del universo, hostil a Dios. A esta noción se ajusta el hecho de que, en Daniel, los cuatro monstruos representantes de las potencias mundiales surjan del mar. Este rasgo puramente tradicional del Hijo del hombre, que los apocalípticos ya no comprendían, probablemente se deriva de una etapa anterior del concepto, alguna variante de la idea acerca del Hombre primigenio, como sucede con el rasgo de que en él están los espíritus de los justos fallecidos (véase más arriba, p. 411). Aun en esta primitiva etapa, es posible que se relacionara con el hecho de estar oculto e inaccesible. De Adán o Mana, una de las muchas variantes mandeas del Hombre Primigenio, se dice que habita "en el mar", y que de él surge para su obra de liberación <sup>165</sup>. Y acerca del "salvador" persa Saoshyant, al que se han adscrito varios aspectos del mito relativo al Hombre Primigenio, se dice, en diversas versiones, que nació de la semilla del profeta Zaratustra, la cual estaba oculta en un lago sagrado, y que "nació de las aguas del lago de Kansaoia" <sup>166</sup>.

La escatología, tanto en su forma nacional como en su aspecto universalista y ultramundano, hablaba de presagios que precederían al fin, y también en este caso se mencionan señales y maravillas que preludiarán la epifanía <sup>167</sup>. El Apocalipsis de Baruc dice: "Cuando hayan aparecido las señales que antes se te dieron, cuando... haya llegado la hora de mi Mesías..." (2 Bar 72,2). El Apocalipsis de Ezra describe estos presagios: "... Y los ha-

<sup>164</sup> Así Gunkel, acertadamente, en A.P.A.T. II, p. 397, imitado desde entonces por la mayor parte de los especialistas.

<sup>165</sup> Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, pp. 50, 51, 121s.

<sup>166</sup> Véase asimismo Mowinckel en N.T.T. 45, 1944, pp. 228ss.

<sup>167</sup> Véase von Gall, *Basileia*, p. 423.

*bitantes de la tierra quedarán pasmados, y planearán guerrear unos contra otros, ciudad contra ciudad, lugar contra lugar y pueblo contra pueblo y reino contra reino.* Y cuando estas cosas sucedan, y aparezcan las señales que antes te mostré, será revelado mi siervo, al que viste como un Hombre ascendiendo" (es decir, del mar) (2 Esdras 13,30s; "mi siervo" se sustituye aquí por "mi Hijo", según la interpretación de A.P.O.T. II).

Llega entonces "el día del Elegido", "el día del Hijo del hombre" <sup>168</sup>. Al igual que el día de Yavé, o el día de una divinidad o de un rey (en el sentido con el que se empleaban estas frases en la antigüedad), esta expresión denota el día de su aparición y entronización, el día en que se manifieste con toda su gloria. Está en consonancia con el carácter escatológico del Hijo del hombre el hecho de que un día semejante le espere. Es, pues, improbable que la idea esté tomada del día de Yavé; corresponde a la concepción del Hijo del hombre. Se le consideraba rey del paraíso (véase pp. 358s), y ejercía funciones reales en su papel escatológico. Cuando Pablo utiliza la expresión "el día de Jesucristo" como término regular para designar el día escatológico, es indudable que lo que hace es tomar un elemento de la teología acerca del Hijo del hombre <sup>169</sup>.

Mas también se emplean estas palabras con el más amplio significado de "los días del Hijo del hombre", refiriéndose al tiempo que vendrá después el nuevo eón bendito durante el cual el Hijo del hombre reinará en el mundo.

El Hijo del hombre no viene solo. "Será revelado junto con los que con él están" (2 Esdras 7,28; 13,52). Estos últimos no son necesariamente idénticos a la comunidad celestial. 1 Henoc distingue claramente entre un círculo de celestes seres angélicos y una multitud de elegidos, de justos, que están ahora en el cielo, donde tienen sus benditas moradas junto a las de los ángeles, y que están con el Elegido <sup>170</sup>. Es muy posible que algunos de los benditos de la tierra aparezcan junto al Hijo del hombre, como cuando Moisés y Elías se aparecieron junto a Jesús en el monte de la Transfiguración. Mas cuando el Hijo del hombre llega en su gloria, se revela junto a los seres divinos del cielo <sup>171</sup>. Tal conclusión es, sin lugar a dudas, la misma que se saca de análogas

<sup>168</sup> 1 Hen 61,5; 2 Esdras 13,52; 2 Bar 62,2; Lc 17,22,26,30; Mt 24, 37ss.

<sup>169</sup> 1 Cor 1,8; 5,5; 2 Cor 1,14; Fil 1,6,10; 2,16; 1 Tes 5,2s; 2 Tes 1,10; 2,1.

<sup>170</sup> 1 Hen 39,4-7; véase más arriba, pp. 413ss; y cf. Staerk, *Soter* II, pp. 441, 516ss.

<sup>171</sup> Pero compárese con Staerk, *Soter* II, p. 516.

afirmaciones contenidas en el Nuevo Testamento (las cuales parecen ser ecos de la doctrina tradicional) acerca de que vendrá “con todos sus santos”, “con sus milicias angélicas”<sup>172</sup>.

### 13. El juez del mundo

El Hijo del hombre vendrá como juez, para efectuar el último juicio escatológico del mundo. “Se sentará en el trono de su gloria”. Adquiere así una dignidad semejante a la del propio Dios; y a veces se dice que se sentará en el glorioso trono de Dios (o “mi trono”) (véanse pp. 422ss, más arriba). La idea, que también yace en las expresiones de Dan 7 (véase más arriba, p. 383) era de que compartiría el juicio con Dios. En otros pasajes de la apocalíptica, Dios mismo es el juez del mundo<sup>173</sup>.

Para 1 Henoc y los círculos por él representados, el juicio es, en último término, el juicio de Dios<sup>174</sup>. El texto dice que Dios aparece como juez, o bien se le representa como tal; mas también dice que el Hijo del hombre viene entonces con Él (1 Henoc, 46,1; 47,3; 48,2).

Si bien se afirma explícitamente que el Hijo del hombre asume el cargo de juez, a veces se presenta a Dios mismo como el verdadero agente del juicio, desplazando más o menos al Hijo del hombre (1 Henoc 62,10ss; 63). Pero la concepción dominante es la de que Dios entrega su autoridad como juez al Hijo del hombre, aunque éste aparezca siempre actuando por autoridad de Dios y en calidad de agente suyo.

El juicio del Hijo del hombre es universal y cósmico: es un juicio del cielo y de la tierra<sup>175</sup>. Cuando el Mesías-Hijo del hombre se revela, “lo que sea acontecerá a toda la tierra” (2 Bar 29,1). Convocará a todas las naciones (2 Bar 72,2). Todas las cosas del mundo serán rebajadas (2 Bar 73,1). “Todos los que viven en la tierra se postrarán y le rendirán culto” (1 Henoc 48,5).

Y el Señor de Espíritus colocó  
al Elegido en el trono glorioso.  
Y juzgará todas las obras de los santos  
en el alto cielo,  
y sus actos serán pesados en la balanza.  
(1 Henoc 68,8).

<sup>172</sup> 1 Tes 3,13; 2 Tes 1,7; Mt 25,31.

<sup>173</sup> Dan 7; 2 Esdras 7,26ss; 1 Hen 38,4; 46,1; 47,3; 48,3,7; 50,1ss; 54,5s; 58,6ss; 60,2; 90,20; cf. 25,3.

<sup>174</sup> Cf. Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 80ss.

<sup>175</sup> 2 Bar 28-30; 69-74; 1 Hen 45-50; 61-64; 69,26ss; 2 Esdras 12s; Jn 5,22-27.



Se le nombra, asimismo, juez de todos los ángeles (1 Henoc 41,9). Él juzgará a todos los pecadores y hombres injustos, a todos los reyes, a los grandes hombres y a los poderosos, y a todos los que habitan la tierra (1 Henoc 62,2ss). Se entrega todo juicio al Hijo del hombre (1 Henoc 69,27). Cuando los poderosos de toda la tierra se presenten ante su tribunal,

les reprobará por su impiedad,  
les reprenderá por su injusticia,  
les reprochará a la cara sus falsedades.

(2 Esdras 12,32)

Una gran multitud de gente será llevada ante él: en ella, unos estarán alegres, otros tristes, otros encadenados, algunos traerán a otros como ofrenda (2 Esdras 13,13, aludiendo a Is 66,20); judíos y paganos, devotos e impíos, todos serán convocados entonces a juicio, incluyendo a los judíos de la Dispersión, a los cuales traerán los paganos como ofrenda para el verdadero Dios.

Como antes decíamos, también las potencias angélicas serán juzgadas<sup>176</sup>. El judaísmo tardío estaba familiarizado con la noción de que existían malvados ángeles caídos, divinidades protectoras de los imperios paganos, que además inducían a los hombres a pecar. Es ésta una idea central del Apocalipsis de Henoc, donde claramente se afirma que los reyes y los poderosos "tendrán que mirar a mi Elegido, cómo se sienta en el glorioso trono y juzga a Azazel (Satán) y a todos sus cómplices, y a todos sus ejércitos, en nombre del Señor de Espíritus"<sup>177</sup>. Este aspecto de la destrucción de Beliar y las fuerzas diabólicas aparece asimismo en el Mesías de Leví, donde, indudablemente, se trata de un elemento tomado del Hijo del hombre (cf. pp. 416s). Mas también los ángeles buenos, "los santos", deberán atestiguar sus actos ante el tribunal del Hijo del hombre<sup>178</sup>.

En 1 Henoc, como en otras partes, lo más sobresaliente y objeto del mayor interés es la condena de los paganos, de los poderosos e impíos de este mundo. La opresión ejercida por los impíos sobre los devotos es el transfondo de la idea del juicio. La esperanza apunta hacia la destrucción de los malvados reyes

<sup>176</sup> 1 Hen 41,9; 55,4; 61,8; cf. 3 Hen 16,1; 48, C 8 (trasladado aquí a Metatrón). Véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 67s. "Los santos de arriba" (1 Hen 61,8) son asimismo los ángeles; véase más arriba, p. 414 n. 132.

<sup>177</sup> 1 Hen 55,4. Sobre la destrucción de Satán, véase más abajo, pp. 432s.

<sup>178</sup> 1 Hen 61,8s. Véase Sjöberg, op. cit., pp. 67s.

actuales de la tierra, la liberación de los piadosos, la redención de Israel y la llegada del nuevo eón. El juicio se considera unilateralmente como un acto de condena. Sólo ocasionalmente se dice que los piadosos serán juzgados, absueltos, y que obtendrán su derecho. De ahí que algunos lleguen jubilosos ante el trono del Hijo del hombre (2 Esdras 13,13), cuyas almas serán robustecidas, y que alegremente se dirigirán a sus innumerables moradas (1 Henoc 45,3). Mas, por lo regular, se da por sentada la justificación o absolución de los piadosos. De hecho, el juicio es, para ellos, idéntico a la condena de los impíos y a la destrucción de todas las fuerzas del mal. Por eso se congregan gozosos ante el Hijo del hombre para recibir su recompensa (2 Esdras 13,13; véase más abajo, pp. 436ss).

Allá donde se manifiesta la idea del juicio, se considera éste claramente en términos forenses, como un verdadero acto judicial con acusación, prueba de culpa o inocencia, y condena<sup>179</sup> o absolución.

Y juzgará las cosas secretas,  
y nadie podrá pronunciar  
una sola palabra de mentira ante él.

Y la rectitud es juzgada ante él,  
y ni una sola mentira se dice ante él.

Probará las maléficas artimañas de las naciones; pues al comienzo de la sesión, se abren los libros y se pronuncian las sentencias conforme a lo que hay escrito en ellos. En otra imagen, utilizada por las religiones egipcia y persa, el Elegido pesará los actos de los hombres en la balanza<sup>180</sup>.

También la ejecución de la sentencia pronunciada contra los malvados ocupa un lugar relativamente importante en la descripción. Primero, el Hijo del hombre "los hará vivir para el juicio, y, tras haberlos reprobado, los destruirá" (2 Esdras 12,33).

Y todos los reyes y los poderosos y los exaltados  
y los que gobiernan la tierra  
caerán ante él sobre sus rostros,  
y adorarán y pondrán su esperanza

<sup>179</sup> 1 Hen 49,4; 62,3; 2 Esdras 12,32; 13,13,37; Dan 7,9ss; 1 Hen 61,8. Véase más arriba, p. 428 n. 175.

<sup>180</sup> 1 Hen 41,1; 61,8; cf. Job 31,6; Prov 16,2; 21,2; 24,12; Sal 62,10; Dan 5,27; Sal. de Salom. 5,6. Cf. Brandt en *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1892, p. 431; Stade-Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments* II, p. 454, con referencias a las fuentes y a la literatura.

en ese Hijo del hombre,  
 y le pedirán y suplicarán  
 misericordia en sus manos...  
 Y los ángeles del castigo se ocuparán de ellos,  
 para ejecutar en ellos la venganza  
 por haber oprimido a sus (de Dios) hijos y a su elegido.  
 (1 Henoc 62,9-11; véase *A.P.O.T.*, ad loc.,  
 para el texto del v. 11)

Y hará que los pecadores mueran  
 y desaparezcan de la faz de la tierra,  
 y los que han extraviado al mundo.  
 Se les atará con cadenas,  
 y se les confinará en su acudidero de destrucción,  
 y todas sus obras desaparecerán de la faz de la tierra.  
 (1 Henoc 69,27s)

La descripción de la destrucción destaca sobre todo en los numerosos pasajes donde no se mantiene la concepción de un proceso judicial.

Hallamos, además, otro concepto más mitológico del juicio como lucha victoriosa y destrucción de los malvados. Como vimos (pp. 411s, 418s), la palabra juicio no es, en realidad, sino otra manera de expresar la destrucción del enemigo y la salvación de los piadosos, siendo su significado muy semejante al que tenía primitivamente en la esperanza judía de restauración y en la escatología (véase más arriba, pp. 192ss, 339ss). En los profetas, así como en la esperanza futura temprana, la concepción forense de juicio en cuanto proceso judicial propiamente dicho aparece con relativamente poca frecuencia, y su intención es metafórica<sup>181</sup>. Tal noción es más característica de la escatología judaica tardía (véase p. 295, más arriba). Cuando el Hijo del hombre se apareció sobre las nubes del cielo, Ezra vio "que se había congregado de los cuatro vientos del cielo una innumerable multitud de hombres para guerrear contra el Hombre que surgió del mar" (2 Esdras 13,5s). El apocalíptico aplica esto a las naciones paganas que se aúnan para combatir al Mesías de Israel. En otras partes se dice igualmente que ningún instrumento guerrero dará resultado en la lucha contra el Elegido (1 Henoc 52,6ss). Resulta perfectamente evidente la similitud de esta idea con el antiguo mito de la guerra de las naciones (p. 154).

<sup>181</sup> Cf. W. Cossmann, *Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten*; sin embargo, esta obra no trata adecuadamente el problema en cuestión.

No obstante, hay razones para creer que la tradición original hablara de un ejército de todos los demonios que contiene el cielo, "los ejércitos espirituales de la maldad que están en los lugares celestiales". Esto concuerda con lo que el Testamento de Leví espera del Mesías, el "nuevo sacerdote":

Y Beliar será atado por él,  
y dará poder a sus hijos  
para que pisoteen a los malos espíritus.  
(18,12; cf. T. Dan 5,10)

El Hijo del hombre destruye a sus adversarios gracias a su poder maravilloso:

La palabra de su boca  
mata a todos los pecadores,  
y todos los injustos son destruidos  
a la vista de su rostro.  
(1 Henoc 62,2; cf. 2 Esdras  
12,33; 13,38)

A esto corresponden todos los pasajes de los apocalipsis que se refieren al ataque lanzado por Satán o Beliar contra Dios, su reino y sus santos, y a la destrucción de Satán y de sus ángeles<sup>182</sup>, la cual también aparece a veces relacionada con el juicio<sup>183</sup>. El hecho de que los arcángeles Gabriel y Miguel con frecuencia aparezcan como jefes en la guerra contra Satán<sup>184</sup> es, probablemente, una modificación en términos del nacionalismo hebreo, de una primitiva concepción universalista del Hijo del hombre como caudillo del ejército de Dios en la lucha contra Satán, según lo vemos en Ap 19,11 donde el jinete del caballo blanco que alcanza a Satán es el mismo que el vidente vio aparecer semejante a un hijo de hombre<sup>185</sup>, el heraldo anunciador del juicio final de los enemigos de Dios.

El juicio del Hijo del hombre es, pues, de cósmicas dimensiones. Paralelamente a esta noción hallamos, sin embargo, el concepto (un tanto más limitado por el nacionalismo hebreo) de un juicio de los enemigos terrenos de Israel y de un ajuste de cuentas con ellos. Tal cosa no resulta extraña, puesto que se equipara-

<sup>182</sup> 1 Hen 16,1ss; 10,16; 54,4ss; 55,4; 68,5; 90,21ss; T. Judá 25,3; cf. T. Dan 5,10. Véase von Gall, *Rasileia*, pp. 294, 297, 299.

<sup>183</sup> 1 Hen 16,1ss; cf. 2 Hen 7,1ss.

<sup>184</sup> Dan 10,13,21; 12,1; Ap 12,7ss; As. Moisés 10,1s.

<sup>185</sup> Ap 1,13; 4,14; cf. la mujer del cielo que da a luz un varón (12,13).

ba al Hijo del hombre con el Mesías. Incluso el Apocalipsis de Henoc, que incluye el mundo entero y el cosmos en su esfera, gusta de aseverar que el peso del juicio se abatirá sobre los reyes y los poderosos que, sin reconocer al Dios de Israel (46,6), han oprimido a los justos y maltratado a los hijos y elegidos del Señor de Espíritus.

Y serán un espectáculo para los justos  
y para sus elegidos:  
y se divertirán viéndolos,  
porque la ira del Señor de Espíritus  
cae sobre ellos,  
y su espada está ebria de su sangre.  
(1 Henoc 62,12)

Tras el Apocalipsis de Ezra se halla la experiencia real de la destrucción de Jerusalén, por lo que la actitud nacionalista se evidencia todavía más en él, pese a que su trasfondo universalista siga perfilándose claramente <sup>186</sup>. Dice 2 Bar 72,4-6 expresamente: "Toda nación que no conozca a Israel y no haya hollado la semilla de Jacob será en verdad perdonada... Mas todas las que han reinado sobre ti o te han conocido serán entregadas a la espada".

Así pues, el Apocalipsis de Baruc hace una distinción entre los paganos. Aquellos que no han tomado parte en la opresión de Israel, sobrevivirán. En los demás textos, la idea predominante es la de que las potencias del mundo y los paganos serán totalmente destruidos. Todos ellos son pecadores y agentes de las perversas fuerzas demoníacas y de la hostilidad de Satán hacia el Señor de Espíritus, pero, ocasionalmente, hallamos rastros de una primitiva y más sobria escatología nacional. En el Apocalipsis de Henoc hay una breve sección <sup>187</sup> que explica cómo, cuando sobrevenga un cambio para los santos y los elegidos, cuando, el día de la tribulación, el mal haya sido acumulado para los pecadores, cuando los justos los hayan vencido en nombre del Señor de Espíritus, entonces "los otros" se arrepentirán y se abstendrán de las obras de sus manos, porque, aunque Él es justo en su juicio, se compadecerá de ellos, pues su compasión es grande. Se salvarán por su nombre, mas no recibirán honra del Señor de Espíritus. Está claro que este pasaje se refiere a los supervivientes de las naciones paganas derrotadas y destruidas, y a su subordinación a Israel como obedientes vasallos, idea corriente en la

<sup>186</sup> 2 Esdras 11,32-45; 12,32-4,13,12ss,35ss; 11,46.

<sup>187</sup> 1 Hen 1. Sobre la autenticidad del capítulo, véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 142s.

primitiva escatología nacionalista (véase p. 342). Pero no es éste un rasgo esencial de la idea acerca del Hijo del hombre y de su juicio <sup>188</sup>.

#### 14. El Hijo del hombre y la resurrección

La idea predominante en la escatología del judaísmo tardío es la de que la resurrección de los muertos precede al juicio <sup>189</sup>. Así lo vemos en 1 Henoc, donde la resurrección se produce inmediatamente después de la venida y entronización del Hijo del hombre.

Y escogerá de entre ellos a los justos y santos:  
 Pues el día de su salvación ya está cerca.  
 Y en esos días el Elegido se sentará en mi trono...  
 (1 Henoc 51,2s)

Este pasaje no dice directamente quién resucitará a los muertos. El judaísmo normativo da por adquirido que la resurrección es obra del propio Dios <sup>190</sup>. Es Dios "quien reanima a los muertos", en palabras del Shemoneh Esreh, aun cuando, a veces, sea alguno de los arcángeles el que dé la señal mediante un toque de trompeta <sup>191</sup>. El Mesías del período temprano no tiene nada que ver con la resurrección <sup>192</sup>.

No obstante, existen ocasionales indicios de una relación entre la resurrección y el Hijo del hombre: él es el intermediario de la resurrección, o bien el que convoca a los muertos <sup>193</sup>. En 2 Baruc 30,1ss, leemos: "Y sucederá después de estas cosas, cuando llegue la hora del advenimiento del Mesías, que volverá glorioso" (es decir, del cielo a la tierra). "Entonces, todos los que se han dormido con la esperanza puesta en él resucitarán" (esta frase debe referirse a la esperanza de que los resucitaría). Las almas de los justos se alegrarán entonces, mientras que las de los malvados

<sup>188</sup> Cf. Sjöberg, op. cit., p. 143.

<sup>189</sup> Véase más arriba, p. 295. En 2 Esdras 7,32, la resurrección tiene lugar a continuación del reino mesiánico. Ello es consecuencia lógica de que, en este libro, el reino ha pasado a ser temporal y precede a la llegada del nuevo eón. El Apocalipsis de Baruch es más inconsecuente y, por lo tanto, menos claro (véase 29s).

<sup>190</sup> Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 308ss, especialmente p. 315.

<sup>191</sup> 2 Esdras 6,23; 1 Cor 15,52; 1 Tes 4,16.

<sup>192</sup> Bousset, op. cit., *ibid.*; cf. más arriba, p. 432, sobre los arcángeles.

<sup>193</sup> Véase von Gall, *Basileia*, pp. 426s. Los pasajes pertinentes son: 2 Bar 30; 72; 2 Esdras 12,33; 1 Hen 51,1ss; 61,4s.

“descaecerán tanto más. Pues sabrán que su tormento ya está aquí, que ha llegado su perdición”. Esta misma idea se manifiesta (aunque con un mayor énfasis en lo colectivo) en conexión con la referencia a la suerte que corresponderá a las distintas naciones el día del juicio, donde se dice que convocará a juicio a las naciones, salvando a unas y destruyendo otras. En el mismo sentido, 2 Esdras 13,33 afirma explícitamente: “Primero los hará vivir para el juicio, y, cuando los haya reprobado, los destruirá”. Si la frase aludiera a los que todavía estaban vivos en la tierra, sería totalmente innecesario decir que los haría vivir para el juicio. También 1 Henoc dice, como vimos, que en la resurrección el Elegido seleccionará entre ellos a los santos y elegidos, porque el día de su redención habrá llegado. Al parecer Henoc refleja aquí una antigua tradición relativa a que es el Hijo del hombre quien convoca a los muertos. Lo mismo sucede cuando leemos:

Y estas medidas revelarán todos los secretos  
de las profundidades de la tierra,  
y los que han sido destruidos por el desierto,  
y los que han sido devorados por las fieras,  
y los que han sido comidos por los peces de la mar,  
que puedan retornar y permanecer  
en el día del Elegido.

(1 Henoc 61,5)

También en otras partes hallamos vestigios de esta creencia en un nexo entre el Hijo del hombre y la resurrección. La aseveración, contenida en un texto hebreo tardío <sup>194</sup>, de que el Mesías resucita a los muertos no se deriva de ideas del Antiguo Testamento ni de la concepción del Mesías nacional. Lo mismo podemos decir de la afirmación, que aparece una sola vez en la literatura rabínica, de que en el momento de la resurrección el Mesías levantará primero a Adán <sup>195</sup>. Algunas ideas de la concepción del Hijo del hombre han sobrevivido en determinados estratos de la tradición, relacionándoselas en último término con el Mesías. Este mismo concepto subyace en las palabras de Jesús acerca de que “llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz” (es decir, la voz del Hijo del hombre; Jn 5,27-29).

Mas la idea de que el Hijo del hombre resucitará a los muertos queda eclipsada por la visión, más teocéntrica, de que Dios mismo obrará el milagro, y nunca hallamos una clara aseveración categórica de que el Hijo del hombre resucitará a los muertos.

<sup>194</sup> Véase Strack-Billerbeck I, p. 524, y más arriba, p. 347 y n. 172.

<sup>195</sup> Véase Strack-Billerbeck III, p. 10, y p. 367 más arriba.

La razón de ello es, indudablemente, que se trata de una idea ligada a una primitiva fase prejudaica del concepto del Hijo del hombre (véanse pp. 456ss, más abajo), la cual se vio relegada por ser, a los ojos de los judíos, una invasión demasiado violenta de las prerrogativas de Dios.

## 15. La liberación de los piadosos

Para los piadosos (los elegidos, los santos, los justos), la venida y el juicio del Hijo del hombre significan la salvación y la liberación <sup>196</sup>.

Será para los justos un cayado  
sobre el que apoyarse para no caer,  
y será la luz de los gentiles,  
y la esperanza de los que tienen el corazón turbado...  
El ha preservado la parte de los justos,  
porque han odiado y despreciado este mundo de iniquidad,  
y han detestado todas sus obras y maneras  
en nombre del Señor de Espíritus:  
Pues se salvan en su nombre,  
y han sido según su complacencia  
por lo que toca a sus vidas.  
Y los justos y elegidos se salvarán ese día,  
y en adelante nunca verán los rostros  
de los pecadores y de los injustos.  
El escogerá de entre ellos (los que han resucitado)  
a los justos y santos:  
Pues el día de su salvación ya está cerca.

Describe 1 Henoc la liberación de los piadosos en términos poco precisos. Tal liberación es, ante todo, de la opresión y tiranía de las potencias impías y paganas de la tierra. Por consiguiente, se destaca sobre todo el juicio de estas potencias y la destrucción final de las mismas y de todas las fuerzas cósmicas maléficas (cf. p. 432). Mas la liberación significa asimismo que los piadosos, los elegidos y los justos participarán de la gloria que Dios les ha asignado. De ahí que aclamen jubilosamente la entronización del Hijo del hombre y su venida para juzgar a los pecadores.

Entonces haré que mi Elegido  
viva en medio de ellos (los elegidos)...

<sup>196</sup> 1 Hen 48,4ss; 62,13; 51,2; 61,4s; 2 Esdras 12,34; 13,26,29.



Pues he provisto y colmado de paz a mis justos  
y he hecho que vivan ante mí:  
Mas para los pecadores tengo un juicio inminente,  
y los aniquilaré de la faz de la tierra.

Los justos resucitarán a la vida, a la luz y a la gloria eternas. Participarán de la sabiduría, de la justicia y de la compasión divinas<sup>197</sup>.

Todo esto es obra de Dios; pero también se puede considerar obra del Hijo del hombre, no solamente porque acompaña a su aparición y juicio, sino porque se nos dice que en el momento de la resurrección escogerá a los justos como suyos (1 Henoc 51,2), y que éstos permanecerán ante él (1 Henoc 52,8).

Por otra parte, no se hace la menor alusión a que el Hijo del hombre libere a los suyos del pecado. La liberación se refiere a la opresión ejercida por los impíos. Los piadosos han pecado, desde luego (todos los hombres caen en algún pecado inconsciente de debilidad), y necesitan que se les perdone<sup>198</sup>. Pero el reconocimiento cristiano de la total servidumbre al pecado, de la que todos los hombres necesitan ser liberados, y de la "justificación" en cuanto justificación de los pecadores, no es predominante en la apocalíptica, pese al intenso énfasis que pone en la perversidad general del hombre<sup>199</sup>. En la apocalíptica, el Hijo del hombre es el juez recto de los pecadores, no su libertador.

No obstante, puede considerarse la liberación de los justos desde un punto de vista más nacionalista, o bien en una perspectiva más individualista y universalista. En el marco de una escatología más nacionalista, significa que el Hijo del hombre, al igual que el Mesías primitivo, libera a Israel y salva al pueblo sobreviviente de Dios, que ha sido salvado en todos sus confines, como dice el Altísimo en 2 Esdras 12,34. Esta salvación significa igualmente que el Hijo del hombre congrega en torno a él a todos los dispersos, incluyendo a las diez tribus perdidas, y los conduce de nuevo a la tierra de Israel (2 Esdras 13,12s,39ss). Puede decirse que el objeto de la salvación es la restauración y la glorificación de Israel (2 Esdras 10,35ss,50ss), las cuales tendrán lugar cuando el Hijo del hombre aparezca y acabe con las potencias mundiales y sus reyes impíos (2 Esdras 11s). El Apocalipsis de Henoc dice, además, que ese día los israelitas dispersos re-

<sup>197</sup> 1 Hen 69,26s; 45,4-6; 48,2-4; 51,1s; 58,3-6; 61,5; 39,5; 48,1; 58,4s; cf. Sjöberg *Der Menschensohn*, pp. 79s.

<sup>198</sup> 1 Hen 5,6ss; sobre lo de arriba, véase Sjöberg, op. cit., pp. 79s.

<sup>199</sup> 2 Esdras 3,4ss; 7,116ss; 8,34s.

gresarán desde los confines de la tierra y se postrarán para adorar al Señor de Espíritus <sup>200</sup>.

Es, empero, un rasgo típico de la escatología apocalíptica el hecho de que esta idea solamente aparezca una vez en 1 Henoc y no tenga conexión orgánica con la totalidad del pensamiento expresado en el libro. Por otra parte, el Apocalipsis de Ezra considera el reino nacional del Hijo del hombre como un interreino previo a la verdadera restauración y a la llegada del nuevo eón <sup>201</sup>.

La idea fundamental de la apocalíptica es otra. En ella, los buenos y los malvados no se identifican necesariamente con Israel y los paganos. También en Israel hay muchos pecadores que llegan apesadumbrados ante el Hijo del hombre y son condenados por éste. Ezra se lamenta de que la mayoría estén perdidos <sup>202</sup>. Por su parte, el Apocalipsis de Henoc reconoce igualmente la existencia de muchos pecadores en Israel; la pertenencia del individuo al grupo de los justos o de los pecadores depende de su decisión y voluntad propias. Las ideas acerca de la liberación no encajan en la estrecha perspectiva del particularismo judío, y las que se refieren a la obra salvadora del Hijo del hombre concuerdan con la visión universalista, cósmica, de la naturaleza y de la misión de éste. La misma salvación está pensada en términos cósmicos. Así, leemos acerca del Hombre que surgió de las profundidades del mar lo siguiente: "Este es aquel que el Altísimo guarda muchos siglos [(y) a través de quién liberará su creación]" (2 Esdras 13,26). "*Llegará el día en que el Altísimo esté a punto de liberar a los que están en la tierra*" (2 Esdras 13,29).

## 16. El reino del Hijo del hombre

En vista del nexo existente entre la liberación y la llegada y juicio del Hijo del hombre, cabe considerar aquélla asimismo como una participación en el reino de este último. Su aparición entrañaba tanto su entronización cuanto la inauguración de su imperio (véase más arriba, pp. 322s).

En primer lugar, su reino es un imperio mundial <sup>203</sup>. Él llega y toma asiento en su trono glorioso (o, a veces, en el trono glorioso de Dios) (véase más arriba, p. 423). Exige que todos los

<sup>200</sup> 1 Hen 57. Sobre la autenticidad del capítulo, véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, p. 144.

<sup>201</sup> Véase arriba, pp. 301, 349, 354, y más adelante, p. 439.

<sup>202</sup> 2 Esdras 3,4ss, y frecuentemente. Véase Gunkel en *A.P.A.T.* II, pp. 337ss.

<sup>203</sup> 1 Hen 46,4-6; 52,3s; 53,1; 62,2,5ss; 61,6ss; 2 Bar 39,7s.

reyes de la tierra le alaben y exalten. Todo poder ha de inclinarse ante él, para que sea poderoso y fuerte en la tierra. "Todos los que viven en la tierra, en el mar y en las islas le traerán regalos y presentes y pruebas de pleitesía". "Y todos los que habitan en el alto cielo recibieron un mando y poder, y una voz y una luz como de fuego.

Y a Ese bendijeron (con) sus primeras palabras,  
y le ensalzaron y alabaron con sabiduría".

Su reino es, además, eterno <sup>204</sup>. Aquel que fue creado y elegido antes de la creación del mundo, permanecerá asimismo ante el Señor de Espíritus.

El Elegido permanece ante el Señor de Espíritus,  
y su gloria es para siempre,  
y su poder en todas las generaciones.

Ya en época de Daniel (lo cual implica la tradición anterior a él) se nos cuenta que al Hijo del hombre, que vino sobre las nubes del cielo "le fue dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá" (Dan 7,14).

En aquellos textos donde la fusión del Hijo del hombre con el Mesías llevó a la idea de un interregno, observamos también que el señorío del Hijo del hombre está limitado en el tiempo. Así lo vemos en 2 Esdras 7,29ss; 12,34; y en 2 Bar 39s. Mas, en tales textos, el Hijo del hombre aparece so color del Mesías nacional y mundano. Y cuando se nos dice que "su señorío perdurará siempre, hasta que acabe la corrupción del mundo y se cumplan los tiempos antedichos" (2 Bar 40,3), el concepto original del eterno imperio del Hijo del hombre es aún perceptible en la mezcla de las dos ideas teológicas.

El Hijo del hombre se ha convertido en rey, y se sienta en su trono; como rey veían los evangelistas a Jesús, el Hijo del hombre <sup>205</sup>.

Por lo que hace a la localización del reino del Hijo del hombre, los testimonios varían y se percibe en ellos una vaguedad esquivada. Cuando los textos afirman que vendrá con las nubes del

<sup>204</sup> 1 Hen 48,6; 49,2; 2 Bar 40,3; 73,1; cf. T. Leví, 18.

<sup>205</sup> Mt 25,34; 16,28; 20,21; Lc 22,29s; cf. Mt 19,28s.

cielo o del fondo del mar y que regresará <sup>206</sup>, parten de la presuposición de que es a la tierra donde volverá. Tanto el Apocalipsis de Ezra como el de Baruc consideran el reino transitorio (según ellos piensan que ha de ser el reino mesiánico) como un reino de este mundo. Pero se trata de un "mundo" supraterrrestre e idealmente transfigurado en un grado mucho mayor que en la antigua escatología mundana. Los bienaventurados gozarán de un eterno banquete gracias a la carne de los dos grandes monstruos marinos, Behemot y Leviatán, que fueron creados el quinto día de la creación y preservados hasta entonces para servir de alimento a los sobrevivientes (es decir, el resto salvado). "La tierra dará sus frutos diez mil veces, y en cada (?) vid habrá mil ramas, y cada rama producirá mil racimos, y cada racimo producirá mil uvas, y cada uva producirá una vasija de vino. Y todos los que pasaron hambre se alegrarán: además, cada día contemplarán maravillas. Pues saldrán vientos de ante mí para traer cada mañana la fragancia de frutas aromáticas, y, al final del día, nubes que derramarán saludable rocío. Y sucederá que en ese mismo tiempo el tesoro de maná volverá a caer desde lo alto, y de él comerán en esos años, porque éstos son los que han llegado a la consumación de los tiempos" (2 Bar 29,5-8).

1 Henoc también hace referencia al "imperio de su ungido" (en la tierra), donde los justos morarán y los elegidos caminarán. Pero se trata de una tierra transfigurada, junto a un cielo transformado:

Y transformaré el cielo y haré que sea  
una bendición y luz eternas:  
Y transformaré la tierra  
y la convertiré en una bendición:  
Y haré que mis elegidos moren en ella:  
Pero los pecadores y los malhechores  
no pondrán sus pies en ella <sup>207</sup>.

Se trata de un mundo nuevamente creado, de una tierra en la que se hallan los tronos de Dios y del Hijo del hombre, y donde los elegidos vivirán felices. Inmediatamente antes de las palabras acerca del cielo y la tierra transformados, leemos:

Entonces haré que mi Elegido  
viva en medio de ellos.

<sup>206</sup> 2 Bar 30,1. Véase von Gall, *Basileia*, p. 427. Kautzsch (en A.P.A.T. II, p. 423) supone que el retorno será "al cielo"; pero ello no concuerda con lo que expresa el contexto acerca del interregno.

<sup>207</sup> 1 Hen 45,4s; 45,4s; cf. 52,4; 51,3-5; 49,2.

Mas igualmente se nos dice que el Elegido permanecerá ante el Señor de Espíritus, dotado de gloria por toda la eternidad. Y, a la inversa, también se nos dice que

Los elegidos comenzarán a vivir  
con el Elegido... <sup>208</sup>  
en el día del Elegido.

Pero la morada del Elegido está en el cielo, junto al Señor de Espíritus.

Otro pasaje aparentemente oscuro puede arrojar alguna luz sobre este carácter dualista del reino del Hijo del hombre: "Y después de esto, el Justo y Elegido hará que aparezca la casa de su congregación, y desde entonces no volverán a ser estorbados en nombre del Señor de Espíritus" (1 Henoc 53,6). El texto alude a la comunidad celestial que está con el Hijo del hombre aun ahora, antes de su parusía <sup>209</sup>. Dicha comunidad se revelará en el tiempo postrero. La comunidad escatológica de santos elegidos que es, desde un determinado punto de vista, el resto, aquellos que han pasado por las tribulaciones finales y han sido salvados del mal por la venida del Hijo del hombre, es también, desde otra perspectiva, idéntica a la comunidad celestial que está en torno al Hijo del hombre, así como realización y manifestación "terrenales" de la misma. Ella es la *communio sanctorum* escatológica, la sociedad de los santos, el nuevo pueblo de Dios, distintivo y escatológico, consistente tanto en los elegidos del cielo como en los de la tierra. Los problemas que se han abatido sobre la comunidad terrena también han afectado a la comunidad celestial que el texto presenta: ambas son una sola. Hallamos conceptos análogos a éste en 2 Esdras 7,28; 13,52; 14,9.

La obscuridad en la que Henoc ve el reino es inherente a la naturaleza del sujeto, a la lógica supraterrrestre del reino. De ahí se deduce que el autor no se refiere en este caso a realidades del mundo empírico, sino a realidades de fe: el escaton absoluto

<sup>208</sup> 1 Hen 61,4. El texto reza "los elegidos empezarán a vivir con los elegidos" (véase A.P.O.T. II, ad. loc.), lo cual carece de sentido. La línea debía terminar originariamente con un singular. En todo el texto etíope existe una confusión entre el singular y el plural de esta expresión.

<sup>209</sup> Véase más arriba, p. 413ss. No es posible que el sentido de esto sea "Las sinagogas que el Mesías restaura" (así Beer, A.P.A.T. II, p. 266). A lo que se alude es a realidades escatológicas que, como el propio Hijo del hombre, se manifestarán algún día. En 46,8, "las casas de sus (es decir, del Señor de Espíritus) congregaciones" se refiere evidentemente a las moradas de la pre-existente comunidad celestial, "los fieles que penden sobre el nombre del Señor de Espíritus".

(por usar la expresión de Otto), asuntos que no se pueden manifestar mediante conceptos y formas de pensamientos terrenos, lo que es y sin embargo no es, lo que es a la vez actual y remoto, celestial y terreno <sup>210</sup>.

Es, pues, un mundo nuevo y distinto el que se realiza al revelarse el reino del Hijo del hombre. Asegura 2 Esdras 7,26 que la ciudad que ahora es invisible aparecerá, y que se verá la tierra que ahora está oculta. Dios transforma el cielo y la tierra (1 Henoc 45,4s; cf. 50,4). Y más abajo se nos dice allí que también se transforman los hombres, volviéndose como los ángeles del cielo (1 Henoc 51,4).

Tras todo esto yace la concepción del paraíso, el cual, conforme a la creencia del judaísmo tardío, permanecería oculto con Dios hasta el fin. 1 Henoc 48,1 nos dice:

Y en ese lugar (es decir, el sitio donde  
está el trono del Señor de Espíritus)  
vi la fuente de la justicia,  
que no se agota.  
Y en torno a ella había  
muchas fuentes de sabiduría,  
y todos los sedientos bebían de ellas  
y se llenaban de sabiduría,  
y sus moradas estaban  
donde los justos y santos elegidos.

A lo que el texto alude es a la fuente del paraíso, con su agua de la vida. La ciudad invisible y la tierra oculta son la Jerusalén y el paraíso celestiales, a los que se cita también juntos en otras partes <sup>211</sup>. 2 Bar 29,5ss describe la fecundidad del paraíso. Aludiendo abiertamente a la narración acerca del paraíso y a los rasgos del mito del paraíso de Is 9,1ss, el autor expone las condiciones del nuevo mundo, donde

los áspides y los dragones  
saldrán de sus guaridas  
para someterse a un niño.  
Y las mujeres ya no sufrirán  
dolores en el parto.  
(2 Bar 73,6s)

<sup>210</sup> Junto a lo precedente, cf. Dahl, *Das Volk Gottes*, pp. 85ss.

<sup>211</sup> 2 Bar 4; Ap 22,2; véase Gunkel en *A.P.A.T.* II, p. 370.

En T. Leví 18, aparece clara la relación entre el Mesías y el paraíso:

Y abrirá las puertas del paraíso,  
y apartará la espada amenazadora  
vuelta contra Adán.  
Y dará de comer a los santos  
del árbol de la vida.  
(vv. 10s)

Como anteriormente vimos (pp. 416s), el Mesías y el paraíso están también unidos por un nexo de otro tipo.

El reino del Hijo del hombre es, además, un reino de paz.

Y sucederá, cuando haya rebajado  
todo lo que hay en el mundo  
y se haya sentado en paz para el siglo  
en el trono de su reino,  
que la alegría será revelada...  
(2 Bar 73,1)

Ante él quedan aniquilados el poderío guerrero del mundo y la habilidad en el uso de las armas.

Y no habrá hierro para la guerra  
ni uno se vestirá con peto.  
El bronce será inútil  
y el estaño (será inútil) y no será apreciado.  
Y no se deseará el plomo.  
Y todas estas cosas serán (renegadas y)  
aniquiladas de la superficie de la tierra  
cuando el Elegido aparezca  
ante el Señor de Espíritus.  
(1 Henoc 52,8s)

Allá donde los elegidos han bebido de la fuente de la justicia y de la sabiduría, y se han vuelto justos y santos como los ángeles del cielo, han alcanzado la perfección conforme a la voluntad del Altísimo. 1 Henoc 39,5s dice que la justicia prevalecerá en sus días, y que fluye ante ellos como el agua por toda la eternidad. Los justos se apoyan en él y no caen (1 Henoc 48,4).

La sabiduría se derrama como el agua,  
y la gloria no decae ante él eternamente...

Y la injusticia se desvanecerá como una sombra,  
y no continuará.

(1 Henoc 49,1s)

Ya no quedan pecadores ni malhechores. Los tiranos son derrocados;

Y en el día de su aflicción  
habrá descanso en la tierra.

(1 Henoc 48,10)

Y desde entonces no habrá nada corruptible.

(1 Henoc 69,29)

Pues el propio Hijo del hombre, que reina sobre ellos, está lleno de sabiduría y de justicia, del espíritu de poder y comprensión (1 Henoc 49,3).

La salvación se realiza entonces, alcanzándose la gloria. Pero, según 1 Henoc, la esencia de la gloria de los elegidos es la intimidad personal que tendrán con el Hijo del hombre en su reino, ante el rostro de Dios.

Y el Señor de Espíritus  
permanecerá sobre ellos,  
y con ese Hijo del hombre comerán  
y se acostarán y se levantarán  
por siempre jamás.

(1 Henoc 62,14)

Al igual que él, estarán revestidos de gloria celestial.

Y los justos y los elegidos  
se habrán alzado de la tierra,  
y habrán dejado de tener el semblante abatido.  
Y se les habrá vestido con ropas gloriosas,  
y éstos serán los vestidos de vida  
del Señor de Espíritus:  
y vuestros vestidos no envejecerán,  
ni vuestra gloria desaparecerá  
ante el Señor de Espíritus.

(1 Henoc 62,15s)

Ataviados con las celestes ropas festivas, comparten con el Hijo del hombre un alegre y eterno banquete: tal es la sencilla pintura por medio de la cual el apocalíptico intenta expresar lo inexpressable.



Ahora bien, los impíos, los poderosos y los tiranos no podrán poner sus pies en esta tierra transformada (1 Henoc 45,5). Abru-  
mados por la tristeza, piden a gritos misericordia, pero ésta se les niega.

“Y desaparecemos de ante su rostro  
a causa de nuestras obras,  
y todos nuestros pecados  
son calculados en justicia...”

Nuestras almas están llenas de injusta ganancia, pero ésta no impide que bajemos de en medio de ella a la aflicción del seol”.

Y luego sus caras se llenarán de oscuridad  
y de vergüenza ante ese Hijo del hombre,  
y serán apartados de su presencia,  
y la espada permanecerá ante su rostro  
en medio de ellos.

(1 Henoc 63,9-11)

Pero el último objetivo que el Señor de Espíritus asignó a la obra del Hijo del hombre, cuando, antes de la creación del sol y del zodíaco, le llamó por su nombre, le escogió y le ocultó junto a sí, fue el de que todos los que habitan la tierra se postrarán para adorar, alabar, exaltar y celebrar con canciones el nombre del Señor de Espíritus. Cuando el Hijo del hombre se haya sentado en su trono de gloria a la hora del juicio, convocará a toda la multitud del cielo: todos los santos que están en las alturas, el ejército de Dios, querubines, serafines y ofanines <sup>212</sup>, todas las potestades, todas las dominaciones, los elegidos, y todos los demás poderes, los que están en la tierra y los que están por encima del agua (es decir, el agua que hay sobre la bóveda del cielo), y ese día todos unirán sus voces para alabar y glorificar, exaltar y celebrar con canciones en el espíritu de fe, sabiduría, paciencia, misericordia, paz y bondad, y todos dirán en una sola voz: “Bendito sea, que el nombre del Señor de Espíritus sea bendito por siempre jamás” (1 Henoc 48,5s; 61,9ss).

La misión del Hijo del hombre es, en suma, hacer que se honre a Dios, y sólo a Él, por toda la eternidad.

<sup>212</sup> *’ôpannim*, literalmente “ruedas”, denota una clase de ángeles. La expresión se deriva de la visión de Ezequiel (1,15). Véase Odeberg, *3 Enoch*, pp. 147ss, e índice, s.v. “Ophannim”.

## 17. Sufrimiento y muerte expiatorios

Finalmente, hemos de preguntarnos: ¿Tenía el judaísmo tardío alguna doctrina acerca del sufrimiento y la muerte vicarios del Mesías? O mejor: En el judaísmo pre-cristiano, ¿formaba también parte de la índole y de la obra del Hijo del hombre el que sufriera y muriera por la salvación de los hombres? Anteriormente (pp. 354ss) vimos que el concepto acerca del Mesías nacional nada tenía que ver con una idea de esa índole. Si acaso existió en la teología del judaísmo tardío, debió ser en relación con la idea del Hijo del hombre. ¿Cuál es, pues, su posición?

Según Dalman y Klausner<sup>213</sup>, la respuesta a este interrogante es que no existe en toda la literatura apocalíptica un solo indicio de que el sufrimiento y la muerte para purgar los pecados de los hombres formaran parte de la vocación del Hijo del hombre. Sólo el Apocalipsis de Ezra hace mención de la muerte del Mesías, y, como vimos (p. 309; cf. p. 301), no se trata en ese caso sino de un vestigio de la antigua concepción acerca de un Mesías mortal y totalmente mundano, la cual fue adoptada ocasionalmente por la teología judaica tardía para tender un puente entre las escatologías mundana y ultramundana mediante la idea del milenio. Al final del interregno, el Mesías morirá igual que todos los demás hombres. No se hace la menor mención de sufrimiento ni de expiación. Tras siete días de silencio, igual al de antes de la creación, el Mesías y el resto de los muertos despiertan a una gloria eterna.

No obstante, J. Jeremias ha resucitado la idea de que en el judaísmo tardío existía realmente una creencia en el sufrimiento y muerte del Hijo del hombre<sup>214</sup>. La base principal de esta hipótesis se halla en la afirmación de que el Apocalipsis de Henoc concibe y describe al Hijo del hombre conforme al modelo del doliente Siervo de Señor deuterisaiano, y de que consecuentemente se le ha de equiparar al Siervo en su exaltación, tras haber soportado el padecimiento y la muerte expiatorios.

Esta hipótesis ha sido examinada recientemente, con la ma-

<sup>213</sup> Véase Dalman, *Der leidende und sterbende Messias*; Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*.

<sup>214</sup> J. Jeremias en *Deutsche Theologie*, 2, 1929, pp. 106ss; véase arriba, p. 357 n. 202. Schniewind (*Das Evangelium nach Markus*, pp. 110s) y Johansson (*Parakletoi*, pp. 113ss) apoyan ambos a Jeremias. Sjöberg (*Der Menschensohn*, p. 116 n. 4) señala que Billerbeck presentó la principal tesis de Jeremias y todos sus fundamentos en *Nathanael*, 1905, pp. 89ss; cf. Strack-Billerbeck I, p. 481; II p. 282 n. 1.

yor minuciosidad, por Sjöberg, quien ha ido tomando punto por punto todas las razones que se alegaban en su favor, hasta demostrar que es insostenible <sup>215</sup>. Dalman y Klausner estaban en lo cierto.

En primer lugar, hemos de tener en cuenta que ni Jeremias ni los demás seguidores de esta opinión han intentado demostrar seriamente que la idea acerca del sufrimiento y muerte del Hijo del hombre realmente se manifieste en 1 Henoc, ni que dicho texto presente la gloria de aquel como recompensa por un sufrimiento propiciatorio <sup>216</sup>. El único pasaje al que han podido recurrir es 1 Henoc 47,4, donde se dice que la sangre del justo ha sido pedida ante el Señor de Espíritus. Mas el contexto no deja lugar a dudas de que aquí, como en algunos otros pasajes de 1 Henoc (91,10; 92,3s), se emplea el singular "el justo" genérica o colectivamente en el sentido de "los justos" <sup>217</sup>. La única prueba positiva aportada por Jeremias es la de que en 1 Henoc se advierten en el Hijo del hombre indicios de un influjo procedente de la descripción del Siervo; pero es incapaz de demostrar que la idea de sufrimiento dejara en el primero el menor rastro.

Es, sin duda demostrable que ciertas ideas y frases individuales de los Cantos del Siervo pudieron influir en los pasajes relativos al Hijo del hombre. Pero, como Moore y Sjöberg lo han señalado <sup>218</sup>, el hecho de que los rabinos o los autores apocalípticos interpretaran como mesiánicos algunos pasajes de las Escrituras no prueba que también entendieran el conjunto constituido por estos pasajes como referido al Mesías o al Hijo del hombre, ni que realmente aplicaran toda la descripción a cualquiera de ellos. La manera en que el targum interpreta Is 53 como relativo al Mesías es buena prueba de ello. La descripción real del Siervo que presentan los cantos, su historia y las ideas con él relacionadas, sencillamente *no* se aplican al Mesías del targum. Aun cuando pudiera demostrarse que la representación que hace Henoc del

<sup>215</sup> Véase el artículo en *S.E.Ä.* 5, 1940, pp. 163ss, y *Der Menschensohn*, pp. 116ss.

<sup>216</sup> Ni el hecho de que el Hijo del hombre esté oculto por el momento (es decir, con el Señor de Espíritus en el cielo; véase más arriba, pp. 420ss), ni la posibilidad de que se le considere idéntico al Henoc ensalzado (véase más abajo, pp. 474ss) atañen a su supuesto sufrimiento y muerte. Véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 130ss. Ya nos ocupamos anteriormente de la cuestión relativa a la muerte del Mesías-Hijo del hombre en el Apocalipsis de Ezra; cf. Sjöberg, *op. cit.*, pp. 134ss.

<sup>217</sup> Véase Charles, *The Book of Enoch translated*<sup>2</sup>, p. 90; Sjöberg, *op. cit.*, pp. 128ss.

<sup>218</sup> Véase Moore, *Judaism I*, p. 229; Sjöberg, *Der Menschensohn*, p. 119.

Hijo del hombre contuviese, en ideas y en palabras, muchas reminiscencias individuales de las sentencias acerca del Siervo del Señor, ello no sería prueba de que se considerara al Hijo del hombre como el Siervo ensalzado del Señor, ni de que, en general, se le concibiera conforme a la figura de este último <sup>219</sup>.

En realidad, las reminiscencias de los Cantos del Siervo y del Deutero-Isaías que se advierten en las descripciones del Hijo del hombre no son, con mucho, ni tan numerosas ni tan evidentes como lo pretenden Jeremías, Staerk y otros <sup>220</sup>. Ni "el Justo" ni "el Elegido" son títulos del Siervo del Señor tan distintivos como para pensar que los del Hijo del hombre en 1 Henoc por fuerza procedieran del primero <sup>221</sup>. Lo mismo sucede con la aplicación del título "Siervo de Dios" al Hijo del hombre (véanse pp. 400s, más arriba). Como vimos (p. 245), dicho título resulta tan familiar en el pensamiento y fraseología del Antiguo Testamento que estaba muy a mano para aplicarlo al Mesías o a quien quiera que tuviese una misión como la del Hijo del hombre. Pero existe una diferencia característica entre los dos tipos de servicio. Los elementos supremos del servicio del Siervo son su mensaje, su sufrimiento y muerte vicarios, y, como fruto de éstos, la devolu-

<sup>219</sup> Así, igualmente, G. Kittel en *R.G.G.*<sup>2</sup> III, col. 2120; y Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 133ss. Los pasajes rabínicos acerca de la angustia y sufrimiento del Siervo que anteriormente hemos considerado (pp. 321ss), no atañen al Hijo del hombre ni a un padecimiento y muerte propiciatorios, sino que surgen de la aplicación al Mesías nacional de doctrinas y exégesis judaicas normales.

<sup>220</sup> Sjöberg (op. cit., pp. 121ss) trata uno por uno de los pasajes que sirven de base a Jeremías para construir su tesis. Staerk cita, como prueba del influjo ejercido por el Siervo del cuarto canto, los siguientes pasajes: 1 Hen 45,3ss; 46,4,6; 48,4; 49,2,4; 53,4ss; 62,1,3ss,9s; 63,11 (*Soter* I, pp. 82s). Lo dicho arriba en respuesta a Jeremías basta para comentar estos fundamentos.

<sup>221</sup> Véase más arriba pp. 398s. El hecho de que, en una ocasión, se le llame al Siervo "el Justo, mi Siervo" (Is 53,11; pero contrástese con la interpretación de p. 218) y al Hijo del hombre, ocasionalmente, "el Justo" (véase arriba, p. 399) carece de importancia. La "justicia" es una característica demasiado común entre los piadosos para poderla utilizar como prueba de dependencia literaria o teológica. Hay, además, dos matices distintos de significado. En el Siervo, el término "justicia" (rectitud) significa ante todo su inocencia, mientras que en el caso del Hijo del hombre alude principalmente a su actividad como juez y salvador (véase arriba, pp. 411s; y cf. Sjöberg, op. cit., p. 121). Tampoco el nombre de "Elegido" entraña una dependencia directa de los Cantos del Siervo y del Deutero-Isaías. Tal expresión se aplica demasiado comúnmente a los agentes llamados por Yavé (véase más arriba, pp. 398s; y cf. Sjöberg, op. cit., pp. 122s). En los Cantos del Siervo, éste es el único "escogido" o "elegido" para devolver Israel a Yavé; en 1 Henoc, el Hijo del hombre es "el Elegido" porque representa a "los elegidos" en cuanto pueblo.

ción de Israel a Dios. Mientras tanto, los elementos supremos del servicio del Hijo del hombre no son ni la humillación, ni el sufrimiento, ni el mensaje, sino el juicio del mundo, la destrucción de los enemigos de Dios, los justos y los elegidos <sup>222</sup>.

La afirmación de que el Hijo del hombre será "la luz de los gentiles" es, en realidad, una cita de los Cantos del Siervo. Mas la misma no implica ningún influjo profundo de la figura del Siervo ni de las ideas relacionadas con él. A lo sumo es un tema menor, subordinado a la idea principal. En las Similitudes y en otras partes de 1 Henoc, la idea de la posible conversión de otras naciones a la religión de Yavé queda totalmente eclipsada por la noción del juicio y de la destrucción de los incrédulos (véase más arriba, pp. 429ss).

Por otra parte, es evidente que ciertas expresiones y frases del Deutero-Isaías, especialmente de los Cantos del Siervo, se repiten en las descripciones de la gloria del Hijo del hombre, y seguramente ejercieron alguna influencia a través de este punto de contacto. En 1 Henoc se dice acerca del Hijo del hombre:

Y este Hijo del hombre que has visto  
 †levantará† a los reyes  
 y los poderosos de sus asientos,  
 [y a los fuertes de sus tronos]  
 y soltará los ceñidores de los fuertes <sup>223</sup>,  
 y romperá los dientes de los pecadores.  
 [Y derrocará a los reyes de sus tronos y reinos]  
 porque no le ensalzan y alaban,  
 ni reconocen humildemente  
 por quién les fue concedido el reino,  
 y humillará el semblante de los fuertes  
 y los llenará de vergüenza.

(1 Henoc 46,4-9)

<sup>222</sup> Cf. Sjöberg, *Der Menschensohn*, p. 134.

<sup>223</sup> El texto dice "riendas"; así, *A.P.O.T.* II. Beer y Sjöberg traducen por *Zügel*. La línea se refiere al acto de liberar a los piadosos del yugo de los fuertes. Mas la línea paralela que va a continuación sugiere una alusión directa a la destrucción de la fuerza de los poderosos y de los pecadores. Es posible que el traductor griego equivocara una palabra del texto original, a saber, *mûsâr* (Job 12,18) o *môsêr* (ibid., targum y V) o *môsêrâh*. En Job 12,18 es paralela a *ʿezôr*, y sin duda denota el ceñidor de los reyes como símbolo de rango y fuerza; cf. la frase "ceñir de fortaleza" (1 Sam 2,4, etc.) y la idea del "ceñidor de fortaleza". En consecuencia, "soltar el ceñidor de los reyes" significa despojarlos del símbolo de su rango y fuerza, y por lo tanto de su poder, destronarlos. Véase Mowinckel, *Die Sternnamen im Alten Testament*, p. 41.

Será para los justos un cayado  
sobre el que apoyarse para no caer,  
y será la luz de los gentiles,  
y la esperanza de los que tienen el corazón turbado.  
(1 Henoc 48,4)

Indiscutiblemente se advierte aquí un influjo de los pasajes acerca del Siervo del Señor y acerca de Ciro <sup>224</sup>. No obstante, el problema que se plantea es el de saber *qué* “siervo del Señor” es el que yace en el retrato del Hijo del hombre de 1 Henoc. ¿Es, acaso, el verdadero Siervo, que sacrifica voluntariamente su honor y su vida por “muchos”, o bien el siervo transformado, nacionalista, victorioso y triunfante que hallamos en las interpretaciones del targum y, en general, del judaísmo tardío?

Se trata, sin lugar a dudas, del segundo de ellos. Es el triunfante Mesías judío el que prestó al retrato del Hijo del hombre ciertos detalles decorativos que él mismo tomó injustificadamente del Siervo del Señor. No existe en este texto el más mínimo rastro de la índole esencial del Siervo, ni tampoco el menor indicio que sirva de base a la afirmación de que “el concepto del Mesías doliente se puede demostrar en la teología judaica pre-cristiana” (Staerk). Staerk admite que si intentamos averiguar con mayor detalle hasta qué punto la teología judaica consideraba los supuestos padecimientos del Mesías como propiciatorios y redentores, la única prueba de ello es indirecta, a saber, la interpretación ocasional de Is 53 como referido al Mesías. Pero, como acabamos de señalarlo, tal cosa no prueba nada, ya sea de modo directo o indirecto.

De ahí deriva su significado la aplicación del título de “Siervo del Señor” al Hijo del hombre. En todos los pasajes que nos permiten hacernos una idea del sentido con el que el autor utilizó la expresión, se emplea ésta con el mismo significado que en la interpretación targúmica de Is 53: el héroe sobrenatural llamado, dotado y asistido por Dios, que lleva a cabo victoriosamente el plan divino, juzgando y aplastando a los paganos, y triunfando sobre todos los reyes y hombres poderosos de la tierra <sup>225</sup>. Vemos

<sup>224</sup> Junto a los citados pasajes de 1 Henoc, cf. Is 52,15; 42,6; 49,6. Véase Sjöberg, op. cit., pp. 124ss.

<sup>225</sup> Véase p. 400. Acerca de todo este tema, véase el minucioso estudio de Sjöberg y su crítica definitiva de la teoría de que el Siervo del Señor y el Hijo del hombre se identificaban en el judaísmo. La crítica de Sjöberg es asimismo una terminante refutación de la hipótesis de Jeremías resucitada por Johansson; véase *Der Menschensohn*, pp. 116ss. El aserto de Engnell (en *S.E.A.* 12, 1947, p. 132 n. 47) de que “Johansson está en lo cierto en todos los puntos, pese a la polémica suscitada por E. Sjöberg”

cuán ajena era al judaísmo, e inclusive a los círculos fuertemente influidos por la apocalíptica, la idea de un Hijo del hombre destinado a sufrir y a morir, por la violenta reacción de Pedro y de los demás discípulos ante el anuncio de Jesús (el primero en hacerlo) de este nuevo mensaje del camino de la cruz (Mt 16,21ss).

## 18. Difusión en el judaísmo de la idea acerca del Hijo del hombre

¿En qué medida estaban extendidas en el judaísmo tardío estas ideas acerca del Hijo del hombre? Hasta cierto punto, dejaron su impronta en toda la concepción mesiánica hebrea, según lo evidencia el hecho, relacionado con la idea del Hijo del hombre, de que los rasgos sobrenaturales y milagrosos del Mesías sean mucho más sobresalientes en el Judaísmo tardío que en el primitivo. Cuando, por ejemplo, la teología rabínica, más oficial y ortodoxa, considera al Mesías como un ser pre-existente, ello resulta inexplicable en términos de presuposiciones judaicas (véase p. 364); pero cabe presumir que las citadas ideas acerca de la pre-existencia del Hijo del hombre también ejercieran una influencia. Ya vimos, por otra parte, cómo estas ideas dejaron su impronta en el Mesías nacional y mundano (pp. 364ss).

Tanto el Apocalipsis de Ezra como el de Baruc consideran al Mesías como un ser terreno y le aplican los títulos nacionales hebreos: "el Siervo de Dios" y "el Ungido". Mas incluyen igualmente la idea de su pre-existencia en el cielo y de su llegada con las nubes del cielo desde el fondo del mar.

Tanto el Apocalipsis de Ezra como los Testamentos de los Doce Patriarcas se refieren al Mesías como a un ser mortal. T. Leví 18 presenta al Mesías claramente como fundador de la dinastía mesiánica, el primero de una estirpe de Mesías que se van reemplazando con el transcurso normal de las generaciones. Pero también nos dice que él abrirá las puertas del paraíso, apartará la espada del querubín que amenazaba a Adán, dará de comer a los santos del árbol de la vida, maniatará a Beliar y dará poder a sus hijos para pisotear a los espíritus del mal. Se puede hallar un nexo entre las expresiones individuales y ciertas imágenes y frases del Antiguo Testamento, pero el conjunto de la descripción supera con mucho el antiguo concepto del Mesías. El Mesías del judaísmo primitivo nunca fue rey del paraíso <sup>226</sup>.

sólo es una mera afirmación, incapaz de destruir la exégesis real de las fuentes llevada a cabo por Sjöberg.

<sup>226</sup> Conforme a esta descripción del Mesías judío, es preciso afirmar esto en oposición a Gressmann (*Der Messias*, pp. 286ss), Staerk y otros

Anteriormente (pp. 392ss) veíamos que el judaísmo tardío concebía al Hijo del hombre como Mesías, en cuanto realización de las promesas hechas por los antiguos profetas a los antepasados. Pero hemos de tener en cuenta, no obstante, que se daba una coexistencia paralela de ambos tipos de expectación mesiánica. En determinados círculos se hablaba del Mesías y se le concebía, fundamentalmente, conforme a la primitiva figura mundana, nacional y política. En otros círculos, se hablaba del Hijo del hombre, dándole a veces los antiguos títulos mesiánicos y atribuyéndole ciertos rasgos del primitivo concepto nacional acerca del Mesías, pero poniendo, por otra parte, el acento en su aspecto supraterrrestre, universalista, cósmico, y en su conexión con los albores del nuevo eón, el juicio del mundo, el establecimiento del reino del transcendente Hijo del hombre, la salvación de los simples y el retorno del paraíso.

Queda, pues, evidenciado que el Hijo del hombre, como figura escatológica, tiene una conexión con la nueva escatología del judaísmo tardío, con la doctrina acerca de los dos eones, la resurrección, el reino ultramundano de Dios, el paraíso, el universalismo y el individualismo.

Mas la difusión de las ideas relativas al Hijo del hombre no coincide necesariamente con la expansión de la nueva escatología. En cuanto sistema, esta última ejerció mayor influencia en la religión hebrea que la doctrina relativa al Hijo del hombre. El dualismo, la doctrina acerca de este eón y del venidero, el elemento ultramundano de la salvación, la creencia en la resurrección y la idea del paraíso transcendental dejaron huella en la esperanza futura nacional, mundana y políticamente orientada. En tiempos de Jesús, ningún círculo del judaísmo estaba totalmente libre del influjo ejercido por las nuevas ideas. En comparación con el número relativamente alto de elementos prestados por el dualismo y la escatología ultramundana, la idea del Hijo del hombre tuvo un peso mucho menor, pese a pertenecer al mismo sistema de ideas. Los círculos que hablaban del Hijo del hombre en vez del Mesías, o que concebían al Mesías más o menos con las características propias del Hijo del hombre, eran poco numerosos en comparación con los demás, o, al menos, su importancia era mucho menor en la perspectiva oficial de judaísmo.

estudiosos más recientes de la historia de la religión que han seguido los pasos de Gressmann en el intento de convertir al primitivo Mesías judío en un ser puramente mitológico. La concepción oriental del rey sacro (y, por lo tanto, del Mesías) no se deriva del Hombre Primigenio ni del rey del paraíso (véase más arriba, pp. 63, 90s).



El Hijo del hombre no aparece en la literatura excepto en 1 Henoc, en los Apocalipsis de Ezra (en menor medida) y de Baruc, en los Evangelios y en otras partes del Nuevo Testamento. La idea era, pues, conocida en algunos círculos apocalípticos (no en todos) que no resulta fácil definir, de modo más preciso, geográfica y socialmente ni en relación con la iglesia hebrea oficial<sup>227</sup>, y en aquellos de donde procedían Jesús y los primeros apóstoles, es decir, un ambiente galileo que, por sus tendencias intensamente escatológicas y apocalípticas, tenía cierta conexión con otros círculos apocalípticos. Sin duda sería erróneo asumir que tales círculos formaran un ambiente popular o especialmente "laico". Indiscutiblemente, una de las raíces de la apocalíptica se halla en la preocupación de los eruditos por la tradición y los libros proféticos, así como por el "saber" profesional de la época. Así lo evidencia, en no menor escala, la masa de material erudito compilado en 1 Henoc acerca de la astronomía, astrología, cosmología, meteorología, teología, etc.<sup>228</sup>. La apocalíptica tiene otra de sus raíces en la religiosidad pesimista, tendente al misticismo, de determinados círculos particularmente eruditos, religiosidad que, con sus experiencias espirituales y su conciencia de inspiración, conserva algo de los antiguos movimientos proféticos en nuevas formas. Pero el foco de esta devoción mística parece hallarse en algunos círculos intelectuales de escribas. Otro testimonio de la conexión entre los círculos literarios y las ideas mesiánicas ultramundanas se nos da en la versión griega del Antiguo Testamento, la cual, en varios pasajes, parece introducir en el texto concepciones acerca del Mesías pre-existente y celestial, percibiendo además a éste en el "un como un hombre" de Daniel<sup>229</sup>.

Por otra parte, el ambiente de Jesús y de los apóstoles debía ser, sin lugar a dudas, de índole más popular. Mas es significativo que en el Nuevo Testamento se den muy pocas citas directas de

<sup>227</sup> Sobre la dificultad para definir de modo preciso la literatura judaica tardía, especialmente la apocalíptica, véase Skat Hoffmeyer, *Den apokryfiske og pseudepigrafiske Litteratur Stilling til Partidannelserne i den palaestinensiske Senjødedom*. Los recientes hallazgos de manuscritos parecen arrojar mayor luz sobre el asunto; véase más arriba, p. 387 n. 46, y p. 315 n. 33.

<sup>228</sup> Véase Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, pp. 187ss; Jansen, *Die Henochgestalt*, pp. 9ss, 13ss. Davies (en *E.T.* 59, 1947/48, pp. 235ss) da muy buenas razones en contra de la opinión común de que la apocalíptica representa un ambiente "popular", en comparación con el ambiente erudito del rabinismo.

<sup>229</sup> Véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 304s. Cf. G de Job, que introduce la creencia en la resurrección en su interpretación de Job 14,14; Gerleman, *Studies in the Septuagint I, The Book of Job*, pp. 60s.

la literatura apócrifa apocalíptica. No obstante, se evidencia un estrecho parentesco entre ciertas ideas —particularmente entre la escatología dualista ultramundana y la concepción del Hijo del hombre— que desempeñan un destacado papel en la apocalíptica de un período muy poco anterior: el de 1 Henoc. Pero, de todos modos, las ideas en cuestión estaban relacionadas entre sí, y flotaban en ese ambiente como consecuencia del influjo de tradiciones vivas. Correspondían al ámbito de las ideas religiosas heredadas por dicho ambiente, y existían en él en muy diversas formas y sin orden sistemático, como suelen existir las ideas religiosas en el pensamiento de las gentes. El hombre común no sabe ni se pregunta de dónde han llegado hasta él tales ideas. En tiempos de Jesús, los teólogos y todos los que tenían intereses teológicos intentarían (como siempre lo hacen los teólogos) hallarlas en las Escrituras, y, de habérseles interrogado, su contestación sería que esa era su fuente. El problema que con frecuencia se plantea acerca de si Jesús tomó la expresión y la idea del Hijo del hombre de Dan 7 o de 1 Henoc es fundamentalmente errónea <sup>230</sup>. Las tomó del ambiente que le vio crecer y del cual dedujo sus primeras ideas religiosas.

Otra observación revela algo acerca de la difusión de esta idea en el judaísmo. Pablo, docto teólogo, no emplea la expresión “Hijo del hombre”, pero, por otro lado, es evidente que su visión de Cristo corresponde en gran medida al retrato del Hijo del hombre que ofrece 1 Henoc <sup>231</sup>.

Cabe deducir de lo anterior que aun antes de la época de los macabeos (según lo demuestra Dan 7), las ideas acerca del Hijo del hombre ya se habían abierto camino, junto con la nueva escatología ultramundana, en determinados círculos de eruditos y piadosos intérpretes de los profetas y de los apocalípticos, y eran tan conocidas que el autor de las Similitudes de 1 Henoc (quizás poco antes del 63 a. C. <sup>232</sup>) pudo dar por sentado el que sus lectores conocieran y aceptaran la doctrina relativa al Hijo del hombre. Durante ese período y el siguiente, tal doctrina circuló todavía más, pasando a formar parte de las presuposiciones escatológicas

<sup>230</sup> Lo plantea de nuevo, por ejemplo, Taylor en *Jesus and His Sacrifice*.

<sup>231</sup> Véase Bousset, *Kyrios Christos*, pp. 158ss; J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* II, pp. 478ss; cf. 603ss; Staerk, *Soter* II, pp. 154ss; Mowinkel en *N.T.T.* 45, 1944, p. 205.

<sup>232</sup> Véase arriba, p. 387. No cabe inferir de la idea del Hijo del hombre el que el autor sea posterior a Daniel, pues su uso de ella es independiente de Daniel (*pace* Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, pp. 78s).

vigentes en los círculos de donde procedía Jesús y también en otros, en Galilea y al Este del Jordán, que originaron la secta mandea<sup>233</sup>, por cuanto también en esta última "el Hombre" desempeñó un importante papel como salvador divino<sup>234</sup>. También en el maniqueísmo advertimos algo semejante<sup>235</sup>.

No obstante, esta figura volvió a perder relieve en lo que cabe denominar la teología judaica más ortodoxa y oficial. Comparados con el Apocalipsis de Henoc, tanto el de Ezra como el de Baruc representan una actitud más conservadora frente a la doctrina acerca del Mesías nacional y, al parecer, una reacción contra la, según ellos, más sectaria opinión manifestada por el Apocalipsis de Henoc. Ambos Apocalipsis, el de Ezra y el de Baruc, están asimismo basados en la escatología ultramundana, pero intentan por todos los medios combinarla con la herencia nacional del judaísmo y de la antigua esperanza futura. Resultado de ello es el compromiso proporcionado por la herejía de los quiliastas: la doctrina acerca del milenio. El Mesías adquiere algunas de las características del Hijo del hombre, pero se ve reducido a la posición de un rey temporal, figura transitoria entre los dos eones, anterior al verdadero nuevo mundo, a la resurrección, al juicio final y a la transformación del cielo y de la tierra. Así, a pesar de todo, el Mesías terreno triunfa por encima del Hijo del hombre.

Existen, probablemente, varias razones para que la idea del Hijo del hombre hallara más dificultades en su expansión que la escatología transmunda, con la cual estaba, de hecho, relacionada. Una razón muy importante debió ser el hecho de que el Hijo del hombre chocara con una de las ideas básicas de la escatología hebrea en un aspecto esencial: la noción de Dios como juez del mundo y, en general, la concepción del reinado de Yavé. Yavé mismo es el juez; y es Él, no el Mesías, el verdadero rey del tiempo del fin. La doctrina hebrea trata acerca del reinado

<sup>233</sup> Sobre el origen judío y transjordano de los mandeos, véase Schou-Pedersen, *Bidrag til en analyse af de mandaeiske skrifter*, pp. 211ss. Cf. asimismo Asting en *N.T.T.* 32, 1931, pp. 209ss. Sobre el mandeísmo en general, véase Bauer, art. "Mandäer" en *R.G.G.*<sup>2</sup> IV; Brandt, *Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung*, y *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte*; Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer I-II*, y *Mandäische Liturgien*. Cf. asimismo la bibliografía presentada por Schou-Pedersen, y los artículos de Schlier en *T.R.* (N.F.) 5, 1933, pp. 1ss, 69ss, y de Baumgartner en *T.Z.* 6, 1950, pp. 401ss y en el H.U.C.A. Jubilee Volume, Parte I (23, 1950-51), pp. 41ss. Cf. también Rosenthal, *Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldeke's Veröffentlichungen*, pp. 238ss.

<sup>234</sup> Véase *N.T.T.* 45, 1944, pp. 205ss.

<sup>235</sup> Véase *N.T.T.* 45, 1944, pp. 209ss, con referencias a la literatura; cf. más abajo, p. 462 n. 258.

de *Yavé* (el reino de Dios), no del Mesías ni del Hijo del hombre. Observamos que, aun en las partes donde la idea del Hijo del hombre ganó terreno, en ocasiones el juez es Dios mismo (p. 428, pp. 185ss). Según el Apocalipsis de Ezra, la resurrección no tendrá lugar en tanto no toque a su fin el reinado del Mesías y el mundo vuelva a sumirse en el caos. Luego, el Altísimo se revelará en el trono tribunalicio, y es entonces cuando llegará el fin (2 Esdras 7,33). Tal es la concepción usual que hallamos en la apocalíptica.

En la era cristiana, la erudición oficial judaica de los escribas repudió una vez más la idea del Hijo del hombre<sup>236</sup>. Ello es comprensible. Así, repudiaba al mismo tiempo al cristianismo, el cual proclamaba que el Hijo del hombre ya había estado en la tierra en la figura de Jesús de Nazaret, y que este Jesús volvería pronto sobre las nubes del cielo como el Hijo del hombre glorificado. Consecuentemente, hallamos muy pocas huellas del Hijo del hombre en la teología de la sinagoga. Dan 7 y otros pasajes, tales como el salmo 80,18, continuaron siendo interpretados mesiánicamente<sup>237</sup>. Mas esto no indica lo mucho o lo poco que las ideas acerca del Hijo del hombre estuvieron presentes en la interpretación. La teología rabínica, al igual que los últimos escritos apócrifos<sup>238</sup>, tiene mucho que decir acerca del divinal Hombre Primigenio, el primer Adán, la imagen de Dios<sup>239</sup>. Pero los rabinos no eran conscientes (cosa de la que no cabe la menor duda, según lo veremos más adelante, pp. 458ss) de que el Hombre Primigenio tuviera algo que ver con las ideas relativas al Hijo del hombre. Tampoco existe indicio alguno de que atribuyeran a Adán, el Primer Hombre, una función escatológica; y ese es, precisamente, el rasgo esencial del Hijo del hombre.

La última palabra del judaísmo oficial ortodoxo acerca del Hijo del hombre es un categórico rechazo de la creencia cristiana en Jesús en cuanto Hijo del hombre. "Si un hombre dice: 'Yo soy Dios', miente. Si dice: 'Iré al cielo', puede decirlo, pero no podrá hacerlo"<sup>240</sup>.

## 19. Origen de la concepción del Hijo del hombre

Debería estar claro que el ser celestial y pre-existente, "el Hombre", de índole divina y angélica, preservado y oculto junto

<sup>236</sup> Además de lo que sigue, cf. von Gall, *Basileia*, pp. 410ss.

<sup>237</sup> Véanse los pasajes en Strack-Billerbeck I, p. 486.

<sup>238</sup> 2 Hen 30,10ss; 31,1-32,1; Vida de Adán 12ss; Asc. Is 11.

<sup>239</sup> Véase Staerk, *Soter* II, pp. 7ss, y más abajo, p. 463.

<sup>240</sup> Jer. Taanit 2, 1, 65b, 59.

a Dios hasta el momento de su epifanía, rodeado por una comunidad celestial de elegidos, de justos, las almas de los gloriosos fallecidos, no tenía originariamente ninguna relación con el Mesías del Antiguo Testamento <sup>241</sup>, y no se le puede explicar ni por las presuposiciones del Antiguo Testamento <sup>242</sup> ni por la ideología real del antiguo Oriente (véanse pp. 37, 63, más arriba). De hecho, la diferencia es aún mayor que la que Staerk, por ejemplo, reconoce. Pues el Mesías del Antiguo Testamento nunca es divino en el sentido absoluto y metafísico de “el Hombre”, ni tiene nada que ver, en sus orígenes, con el paraíso. No es el rey del paraíso, como Gressmann, Staerk y otros han intentado probarlo (véase más arriba, pp. 53, 90). Tampoco tiene el Mesías del Antiguo Testamento ninguna relación con la doctrina de las eras ni de los eones. Aparecerá en el curso del proceso histórico, llamado y dotado por el Dios de la historia. No fue sino en el último período del judaísmo cuando se llegó a considerar este cambio de suerte en la historia como el paso de una era a otra. El Mesías y el Hijo

<sup>241</sup> Cf. Staerk, *Soter II*, p. 471: “la índole especial de la figura del Hombre celestial no puede... explicarse en función de la cristología (*sic*) del Antiguo Testamento”.

<sup>242</sup> Procksch (en *Christentum und Wissenschaft* 3, 1927, pp. 425ss) es partidario de deducir la expresión y la idea de la frase dirigida a Ezequiel, “Tú Hijo de hombre”. Mas no existe una transición posible ni una conexión real entre esta expresión puramente humana, aunque enaltecida (véase más arriba, p. 376s), y la “hipostatización teológica de la imagen de Dios” que expresa, en opinión de Procksch, “el Hijo del hombre”. Véase más arriba, p. 378 n. 11. También Küppers (en *Intern. Kirchl. Zeitschrift* 23, 1933, pp. 234ss) pretende haber demostrado que la figura del Mesías-Hijo del hombre transcendente puede explicarse como un desarrollo nativo de la religión judaica. Mas esto no puede probarse mediante especulaciones teóricas artificiales. Las supuestas pruebas de Küppers en orden a demostrar que el celeste Hijo del hombre no procede de ideas tomadas del exterior por el judaísmo carecen de substancia; a dicho autor le basta con afirmar que el origen no judío “no puede demostrarse con certeza” (*ibid.*, p. 245). Tal vez no; pero, ¿qué puede probarse con certeza matemática en la historia del desarrollo espiritual? Baste con que se pueda demostrar que es altamente probable el origen externo de la idea del Hijo del hombre, que es la explicación más verosímil de las que se han dado, y que, en cualquier caso, la idea en cuestión no se puede explicar satisfactoriamente en términos de presuposiciones judías. Black (*E.T.* 60, 1948/49, pp. 13ss) admite la posibilidad de que una figura anterior del misticismo gnóstico pudiera haber dado origen a la concepción judía del Hijo del hombre, pero sostiene que, en el judaísmo, tal figura ha perdido totalmente su índole original. Black es partidario de la opinión según la cual Isaías (o sea, Deutero-Isaías), así como Daniel (es decir, Dan 7), “fue quien inspiró las Similitudes”. Mas los ecos de expresiones individuales en el Deutero-Isaías no bastan para demostrar que él fuera el inspirador de la figura; estos rasgos individuales puede muy bien ser posteriores añadiduras.

del hombre no tienen el mismo origen, ni siquiera en la ideología real del antiguo Oriente <sup>243</sup>.

Si el origen de la idea acerca del Hijo del hombre plantea un problema para los especialistas que, como Gressmann, Sellin y Staerk, intentan encontrar el mayor número posible de rasgos de la posterior figura escatológica y mítica del Mesías o salvador ya presentes en el antiguo Mesías del judaísmo temprano, el problema es todavía mayor cuando se pretende hacer un estudio histórico sobrio, como el que los capítulos precedentes han intentado presentar, en el cual el elemento sobrenatural, divino y místico de la primitiva concepción acerca del Mesías se limite a aquellos rasgos que posee por el hecho de ser una figura regia oriental, derivados del ideal místico y divino de la realeza que se tenía en el antiguo Oriente. Si deseamos, pues, entender el origen de las ideas acerca del "Hombre" contenidas en la escatología hebrea, hemos de buscar posibles paralelismos y fuentes en el medio ambiente del judaísmo, en el mundo de la religión oriental tomada en su totalidad <sup>244</sup>.

Este problema ha sido objeto de mucha discusión desde que la generación pasada se lo planteó seriamente por vez primera. Se han sugerido varias figuras orientales míticas o divinas; pero la especulación se ha ido concentrando cada vez más en las extendidas concepciones orientales acerca del divinal Hombre Primigenio, "el dios Antropos", figura de mayor o menor importancia en cierto número de religiones helenísticas y de sistemas religioso-filosóficos. Cabe decir, en efecto, que todos los intentos de explicación tienen que ver con alguna variante de la idea acerca del divino y sabio Hombre Primigenio <sup>245</sup>.

Las concepciones acerca de un Hombre Primigenio más o menos divino estaban ampliamente extendidas por todo el antiguo Oriente. Aparentemente existe una conexión histórica entre las

<sup>243</sup> Véase más arriba, p. 37. Bentzen va demasiado lejos en su concesión a Engnell (*Det sakrale kongedømme*, pp. 116s, y *S.E.Å.* 12, 1947, pp. 36ss).

<sup>244</sup> Staerk (*Soter* II, p. 2) está totalmente en lo cierto al limitar de ese modo el ámbito del estudio.

<sup>245</sup> Véase el estudio de las teorías en Staerk, *Soter* II, pp. 422ss, y en mi artículo en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 190ss. A los autores citados en ambos textos pueden añadirse los nombres de Brede Kristensen (seguidor de la línea "babilónica"; véase *T.T.* 45, 1911, pp. 1ss), Sjöberg (*Der Menschensohn*, pp. 190ss) y Arvedson (*Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt 11,25-30*, pp. 115ss). Reitzenstein afirmaba la posibilidad de reconstruir un mito del dios Antropos (véase *Poimandres*, pp. 81ss) y claramente demostró la conexión de la figura con ideas persas relativas al Hombre Primigenio (véase *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelien-überlieferung*). E. Meyer se opone a la derivación

varias figuras de este tipo, todas las cuales parecen derivarse, directa o indirectamente, de los mitos persas o indopersas <sup>246</sup>.

No obstante, hemos de tener en cuenta la necesidad de distinguir entre la idea del Hombre Primigenio y la del primer hombre creado <sup>247</sup>. El concepto del Hombre Primigenio es, de hecho, cosmológico, y surgió de un esfuerzo por explicar el origen del mundo o del cosmos. El Hombre Primigenio no es sino el cosmos concebido en forma humana, el macrocosmos pensado en términos del microcosmos. Se considera que el mundo surgió de este cosmológico Hombre Primigenio de diversas maneras: por el sacrificio o matanza del primer hombre para construir el cosmos con las diversas partes de su cuerpo, o por la emanación del cosmos desde su persona de un modo u otro. En el norte de Europa, esta concepción es bien conocida en la forma que le dio la mi-

de la idea de concepciones persas (*Ursprung und Anfänge des Christentums* II, pp. 345ss), mas su intento de explicar el pensamiento de Filón y de Pablo acerca del primer Adán como una libre especulación basada en Gen 1s. parece indebidamente racionalista. Hommel (*E.T.* 11, 1899/1900, pp. 341ss), Winckler (*Altorientalische Forschungen* III, pp. 296ss) y Zimmern (*A.R.W.* 2, 1899, pp. 165ss; *K.A.T.*<sup>3</sup>, pp. 520ss) intentan derivarla directamente del mito de Adapa. Otto opina que existe un nexo con la concepción persa del fravashi: el Hijo del hombre es el fravashi primordial (*The Kingdom of God and the Son of Man*, pp. 389ss). Jansen discurre una correspondencia con el Ea-Oannes babilónico (*Die Henochgestalt*, pp. 86ss). En *Theologia Fennica* 1-2, 1939-40, p. 47, Yrjö Juotsi dice: "El Hijo del hombre es la forma más intensamente espiritualizada de la persona totalmente escatológica, el gran redentor y juez celeste que se aparecerá lleno de gloria y poder al final de los tiempos". Si quiere decir con esto que el Hijo del hombre no tiene nada que ver en sus orígenes con el Hombre Primigenio (lo cual podría ir implícito en su observación, op. cit., p. 46), se equivoca. La frase que acabamos de citar no aclara en modo alguno el origen de la figura; pues cabe preguntar dónde podemos hallar esta "persona totalmente escatológica" de la cual se nos dice que el Hijo del hombre es una espiritualización, y cómo surgió. En cualquier caso, no es posible hallar tal persona en el Antiguo Testamento. No puedo evaluar las razones expuestas por Juotsi en apoyo de su teoría por cuanto no me es posible leer su libro, *Ihmisen Poika*, escrito en finés, del que presenta un resumen.

<sup>246</sup> Literatura sobre la concepción del hombre Primigenio: Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 160ss; Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*; A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*; Creed en *J.T.S.* 26, 1925, pp. 113ss; Jeremias, art. *ἄνθρωπος* en *T.W.B.N.T.* I, pp. 365-367; C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man*; Mowinckel en *N.T.T.* 41, 1940, pp. 260ss y 45, 1944, pp. 189ss; Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*; Schaeder, en parte II de Reitzenstein-Schaeder, *Studien*; Troje, art. "Urmensch" en *R.G.G.*<sup>2</sup> V; Scheftelowitz en *A.R.W.* 28, 1930; Nyberg, *Irans forntida religioner*, pp. 32s, 259ss, 338, 341ss, 437.

<sup>247</sup> Cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*; y Mowinckel en *St. Th.* II, 1, 1948/9, pp. 71ss.

tología nórdica: la historia del gigante Ymir, muerto por el Aesir, quien hizo la tierra con las distintas partes de su cuerpo: el mar, los lagos y los ríos con su sangre, la bóveda celeste con su cráneo, las nubes con sus sesos, etc.<sup>248</sup> En su condición de potencia cosmogónica, se considera asimismo al Hombre Primigenio como el Alma Primera, de la cual proceden todas las demás almas. Tal concepto conduce, en el pensamiento mitológico, a que se le tenga por soberano de las almas todavía por nacer y de las de los fallecidos. En ocasiones, también se dice que está encarnado en héroes y salvadores de posteriores épocas. Así, en la mitología irania se relacionaba al Hombre Primigenio con la escatología. Cuando llegue el nuevo mundo, volverá este Hombre Primigenio, concibiéndose al salvador Saoshyant como una encarnación de, por un lado, Zaratustra, el fundador de la religión, y, por el otro, de Gayomart, el Hombre Primigenio<sup>249</sup>. En la especulación religiosa hindú, el Hombre Primigenio está relacionado con la doctrina de las eras (véase más arriba, pp. 285). Al principio de cada nueva era el Hombre Primigenio u Hombre-dios (Purusha) se encarna en una nueva figura.

A diferencia de este concepto concreto (de origen indo-iranio) acerca del Hombre Primigenio, tenemos las concepciones relativas al primer hombre creado, el antepasado de la humanidad. La idea de un primer hombre, u hombre y mujer, es natural y prácticamente universal, derivándose de las condiciones de la sociedad tribal, con sus relaciones y perspectivas, conforme a las cuales se concibe toda asociación en términos de estirpe. El primer hombre no representa al cosmos, sino a la raza humana. Tal idea era corriente tanto en Babilonia como en Israel. Por otra parte, todo parece demostrar que ni los babilonios ni los israelitas tuvieron, primitivamente, idea alguna del mito acerca de un verdadero Hombre Primigenio. Ni el Adán de la Biblia, ni los antiguos sabios y fundadores de cultura babilónicos, como Adapa<sup>250</sup> u Oannes<sup>251</sup>, son el Hombre Primigenio cosmológico. Ez 28 y Job 15,7s no aluden realmente al Hombre Primigenio sino al Hombre que fue creado primero<sup>252</sup>. Se describe a un hombre que es el prototipo de gloria y sabiduría, que vive como la suma de la

<sup>248</sup> Véase Grønbech, *Nordiske myter og sagn*, pp. 23ss.

<sup>249</sup> Véase asimismo Widengren, *Religionens värld*<sup>2</sup>, pp. 364s, 389s.

<sup>250</sup> Cf. *N.T.T.* 45, 1944, p. 213; Jansen, *Die Henochgestalt*, pp. 36s. En sumerio A-DA-AP = en acadio *amēlu* = hombre; véase Langdon en *E.T.* 43, 1931/32, p. 45. Adapa es *zēr amēlūti*; representa la raza humana, no el cosmos.

<sup>251</sup> Cf. Jansen, *Die Henochgestalt*, pp. 105ss.

<sup>252</sup> Cf. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, pp. 148ss; *Genesis*<sup>4</sup>, pp. 33ss.



creación, de perfecta belleza, en el trono y el monte de Dios, etc. Mas no aparece en tal descripción nada que sugiera una significación cosmológica, como tampoco en el relato de Gen 1; 2s, acerca de Adán <sup>253</sup>.

No obstante, ambas concepciones tienen muchos puntos de contacto y son, en conjunto, análogas, de modo que pueden haberse influido mutuamente. Las dos se encuentran presentes en la idea de "el primero" y en la de "el perfecto", la idea de la edad de oro. Es por eso por lo que hallamos, en las numerosas variantes del mito oriental acerca del Hombre Primigenio o Antropos, muchos elementos tomados de mitos y leyendas referentes al primer hombre <sup>254</sup>. A esto hemos de atribuir el hecho de que el Hombre Primigenio aparezca a veces representado como rey del paraíso. Se trata, en tal caso, de un elemento tomado en particular de las concepciones babilónicas acerca del primer hombre y del sabio héroe de cultura primitivo; más tarde, revela el influjo de las concepciones bíblicas acerca de Adán y el paraíso. Inversamente, observamos que ciertas ideas relativas al Hombre Primigenio afectan y transforman la concepción del primer hombre, al igual que en la leyenda judaico-tardía y rabínica de Adán <sup>255</sup>, donde 'ādām ḳadmônî presenta todos los rasgos de una figura cosmológica.

El Helenístico "dios Antropos" oriental es de origen mezclado iranio y "caldeo". Las distintas maneras en que las concepciones están combinadas representan diferentes localidades y períodos. Por otra parte, la figura en cuestión apareció en muy distintas formas, modificándose unas a otras, por lo cual no resulta fácil distinguirlas.

El Hombre Primigenio, el divino Antropos, desempeñaba un importante papel en la especulación religioso-filosófica irania, cal-

<sup>253</sup> Véase también mi artículo en *St.Th.* II, 1, 1948/49, pp. 71ss.

<sup>254</sup> Bousset, *Hauptprobleme*, pp. 220ss.

<sup>255</sup> Véase Staerk, *Soter* II, pp. 7ss; cf. *Soter* I, pp. 158ss. Véanse asimismo las pruebas más completas en Strack-Billerbeck I, pp. 705, 801s; III, pp. 477-8; IV, pp. 105, 1120, e índice, s.v. "Adam". Cf. Marmelstein en *W.Z.K.M.* 35, 1928, pp. 242ss; 36, 1929, pp. 51ss; Dupont-Sommer en *R.H.R.* 119, 1939, pp. 182ss; Guttman en *E.J.* I, cols. 761ss; Horodezky, *ibid.*, cols. 776ss; Mowinckel en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 196ss. Esta versión cosmológica de la historia de Adán aparece en la obra apocalíptica *The Life of Adam and Eve*; véase *A.P.A.T.* II, pp. 506ss; *A.P.O.T.* II, pp. 123ss. Sobre 'ādām ḳadmônî en el misticismo judaico tardío (la Kabbala), véase Horodezky en *E.J.* I, cols. 783ss; Ginzberg en *J.E.* I, pp. 181ss; Serouya, *La Kabbale, ses origines, sa psychologie, mystique, sa métaphysique*, pp. 351ss. La idea cosmogónica se manifiesta en la afirmación de que el Santo creó el mundo y las demás criaturas conforme al modelo de Adán (Serouya, *op. cit.*, p. 351).

dea e indica, así como en muchos de los sistemas gnósticos (tanto en los gnósticos judaicos precristianos como en los cristianos)<sup>256</sup>. Lo mismo cabe decir del mandeísmo<sup>257</sup> y del maniqueísmo<sup>258</sup>. En los sistemas gnósticos, el Hombre Primigenio aparece con frecuencia como el Alma Primera, que desciende a la materia y produce así el mundo visible. La salvación es, pues, el rescate del Alma Primera de la materia, de modo que pueda redimir a las demás mediante su sencilla doctrina (idea del "redentor redimido").

Pero es rasgo esencial del Hombre Primigenio (Antropos), en la mayoría de estas variadas formas, es que éste, además de corresponder al tiempo primero, sea una figura escatológica. Incluso en los sistemas gnósticos espiritualizados de fuerte tendencia individualista se halla aún presente algo del papel escatológico del Hombre Primigenio.

Recientes estudios han ido evidenciando cada vez más que la concepción judía del "Hombre" o "Hijo del hombre" es una variante hebrea del mito oriental, cosmológico y escatológico del Antropos. Ello se deduce no sólo de su correspondencia en el aspecto más importante (el papel dualista de un ser pre-existente, cosmológico y escatológico), sino también de los curiosos paralelismos existentes en numerosos detalles. Todos aquellos rasgos del Hijo del hombre que no es posible explicar de modo natural conforme a las concepciones del Antiguo Testamento, y que, en cierta medida, se manifiestan como incomprensibles elementos tradicionales sin relación aparente con la naturaleza y obra del Hijo del hombre, quedan explicados por los relatos orientales acerca del Hombre Primigenio y de Antropos: por ejemplo, el hecho de que salga de las profundidades del mar (véanse pp. 424ss más arriba), el que se presente como rey del paraíso (pp. 416s), su relación con la creación (que no está clara en los relatos judaicos; véase p. 405), la idea de que las almas de los fallecidos están en él (p. 411), y otras muchas cosas. Incluso la característica

<sup>256</sup> Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* es fundamental en este punto; véase asimismo el estudio llevado a cabo por Greed acerca del Hombre Primigenio gnóstico (*J.T.S.* 26, 1925, pp. 113ss).

<sup>257</sup> Sobre el mandeísmo, véase más arriba, p. 455 n. 233.

<sup>258</sup> Cf. Mowinckel en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 209ss; Greed en *J.T.S.* 26, 1925, pp. 113ss; Scheffelowitz en *A.R.W.* 28, 1930, pp. 212ss. (cf. más arriba, p. 459 n. 246). Sobre el maniqueísmo, véase Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*; Lehmann en *Illustrieret Religionshistorie*<sup>1</sup>, pp. 381ss; Kessler, *Mani* (cf. Nöldeke, su juicio crítico en *Z.D.M.G.* 43, 1889, pp. 535ss), y art. "Mani, Manichäismus" en *P.R.E.*<sup>3</sup> 12, pp. 193ss; Schaefer, art. "Manichäismus" en *R.G.G.*<sup>2</sup> IV, y *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*.

esencial del Hijo del hombre (el hecho de su pre-existencia desde los primeros tiempos y de que sea un ser escatológico) queda clara cuando se considera sobre el trasfondo de los mitos relativos al Hombre Primigenio o Antropos.

Existen además, pruebas concretas de que el judaísmo tardío estaba familiarizado con las concepciones referentes al Hombre Primigenio. No es impensable que los relatos de Ezequiel y de Job acerca del "primer hombre" ya estuvieran influidos por ellas, por ejemplo cuando (en contraste con Gen 1s) dicen que fue creado antes que los montes. Es indudable que la leyenda judaico-tardía acerca de Adán estaba influida por la idea del Hombre Primigenio. En dicha leyenda, Adán es taxativamente un ser divino que despertó a la vida antes de la creación como principio cosmogónico (macrocosmos), como Alma Primera<sup>259</sup>, como arquetipo original de devoto y justo cumplidor de la Ley, como aquel que se reencarna en los hombres devotos de épocas posteriores, etc.<sup>260</sup>. Un testimonio indirecto de las especulaciones judías acerca del Hombre Primigenio nos viene dado (con hechura escatológica) por las figuras mandeas del Hombre Primigenio y redentor, Anosh o Enosh (el Hombre); pues es casi seguro que el mandeísmo se remonta a una secta judeo-cristiana o judaica<sup>261</sup>. Las ideas de Pablo acerca del primer y del segundo Adán son también una prueba indirecta de la existencia de ideas correspondientes en el judaísmo<sup>262</sup>. Otras pruebas vienen dadas por las múltiples sectas gnósticas —judaicas o judeo-cristianas— en las cuales el Hombre Primigenio, Antropos, Protántropos, el Alma (Psiqué), o la Sabiduría (Sofía), desempeña la función de potencia cosmogónica o de redentor redimido<sup>263</sup>. Queda, pues, sentado que el judaísmo conocía numerosas y variadas concepciones acerca del Hombre Primigenio y del dios Antropos.

Como hemos visto, los mitos helenísticos y orientales de Antropos tenían múltiples variantes que nosotros sólo conocemos por fragmentos y por supervivencias religioso-filosóficas que han sufrido un proceso de reinterpretación. Por lo tanto, si damos cuenta de los aspectos más importantes del mito de Antropos

<sup>259</sup> La idea del Alma Primordial pervive en la Kabbala; véase Serouya, op. cit., pp. 355ss.

<sup>260</sup> Véase mi estudio en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 196ss.

<sup>261</sup> Véase Schou-Pedersen, *Bidrag til en analyse af de mandaeiske skrifter med henblik paa bestemmelsen af mandaernes forhold til jødedom og kristendom*, sumario, y pp. 211ss; cf. *N.T.T.* 45, 1944, pp. 205ss, con referencias más completas a literatura.

<sup>262</sup> Cf. *N.T.T.* 45, 1944, p. 205; y más arriba, p. 406 y n. 104.

<sup>263</sup> Véase Bousset, *Hauptprobleme*, pp. 167ss; Mowinckel en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 200ss.

con el fin de efectuar una comparación de éste con el Hijo del hombre, no obtendremos, hasta cierto punto, otra cosa que una abstracción, un retrato artificial. No existe razón para pensar que las concepciones judaico-tardías acerca del Hijo del hombre se tomaran directamente de cualquier simple evolución del mito de Antropos. Sin duda jugaron en dicha adquisición entrecruzados influjos de numerosas procedencias. Y el judaísmo adoptó gran parte del material en forma fragmentaria y desintegrada. Mas lo esencial es que la figura del Hijo del hombre, en cuanto salvador primero y escatológico, es una forma de las concepciones orientales comunes acerca de Antropos que en algún momento lograron penetrar en el judaísmo y en cierta medida se aplicaron, en algunos círculos, al Mesías. Evidentemente, tal cosa no pudo suceder sin que el judaísmo modificara ampliamente la índole del Hombre Primigenio. Tanto el monoteísmo cuanto la fe mesiánica hacían que tal modificación fuera inevitable. Pero cuando se establecen relaciones en la historia de la religión, lo esencial no es el número más o menos grande de diferencias. Indiscutiblemente, cualquier concepción, al ser adoptada y asimilada por otra religión cuya estructura es totalmente diferente, tomará una apariencia muy distinta, pudiendo incluso experimentar una radical transformación. Pero en el momento de determinar una afinidad y un origen común, el factor decisivo es la cantidad y carácter de las semejanzas existentes, a pesar de las diferencias que se encuentren en la estructura total que ha adoptado la idea y con la cual se ha fusionado <sup>264</sup>.

Seguidamente damos una lista de los rasgos más importantes de la figura de Antropos, que se manifiestan con variada frecuencia en sus distintas formas <sup>265</sup>.

1. Es un ser divino, celestial y pre-existente que despertó a la vida antes de la creación, el "hijo" del dios supremo, o bien está identificado con uno de los principales dioses. Posee dotes y características divinas, y está investido del divino resplandor o gloria.

2. Se le llama Hombre, el Un como un hombre, Antropos, el Hombre Primigenio, Adán, Adamus, Adamanus, Anosh, Enosh, Inmortalidad Mortal, etc.

<sup>264</sup> Reitzenstein acertadamente destaca este punto una y otra vez en sus trabajos sobre el problema.

<sup>265</sup> Para lo que viene a continuación, véase *N.T.T.* 45, 1944, pp. 225s, donde se resumen los resultados de un estudio de las pruebas. Con referencias a las fuentes, *ibid.*, pp. 196-223, y un análisis más completo, pp. 227-33.

3. Su relación con la creación es muy íntima. El cosmos y la humanidad nacieron por su muerte, su sacrificio y su descenso voluntario o caída moral al mundo de la materia. Originariamente es, de hecho, una idea cosmogónica, la expresión mística y especulativa del propio cosmos, el macrocosmos considerado como un microcosmos en forma humana.

4. Frecuentemente se le considera soberano del más allá, de la otra tierra, la cual se puede concebir como el lugar donde se encuentran las almas de los fallecidos y de los que aún no han nacido.

5. Él es el Alma, el Alma Primera que incluye todas las almas individuales, el *anima generalis* adonde vuelven las almas de los que mueren.

6. En cuanto Hombre Primigenio, es asimismo el hombre arquetípico, el prototipo y modelo, el hombre ideal, y por consiguiente a veces se le llama "el hombre recto o justo". Se le concibe como el primer perfecto devoto, como *homo religiosus*, primer adicto y predicador de la verdadera religión.

7. Es, en particular, el sabio arquetípico de los primeros tiempos, poseedor de todos los secretos, fuente y mediador de todo entendimiento. Los mandeos le conocen como "Entendimiento de la vida".

8. Su destino es modelo del sino de la humanidad y del hombre o alma individual. Su encierro en la materia y su rescate de ella son el símbolo y la realización del encierro y la redención del hombre individual. Según lo formula el ingenuo lenguaje del mito, vienen a él en su reino de luz los demás "perfectos" y "elegidos", quienes, gracias a su liberación y a su obra de redención, han podido obtener su libertad de la materia y del mal.

9. A veces, se dice que el Dios Altísimo le ha creado para luchar contra el mal, la oscuridad y el demonio, y para liberar a la luz de su cautividad en las tinieblas. Pertenece al mundo oculto del más allá, y, por lo tanto, está él mismo oculto; así el mandeo Adakas (el Adán oculto). Mas un día se aparece, revelándose en su esplendorosa gloria, como el "Enviado" mandeo.

10. Se convierte así en redentor y salvador, en parte porque su propia redención es un acto de simbolismo creativo que anticipa y tiene como consecuencia la redención de las demás almas, y en parte porque se le considera como el salvador que actúa e interviene. El entendimiento que transmite es el instrumento de redención de la materia y del mal.

11. En su doble papel de hombre arquetípico e ideal y de redentor, está encarnado en los santos o "ayudantes" de épocas posteriores. Su alma o espíritu está también en los demás ayu-

dantes y justos, aquellos en quienes resulta más natural pensar cuando se alude a los que ascienden a su mundo de luz. Reúne en torno a sí un pueblo en el otro mundo, el pueblo de los justos redimidos, o, según lo formulan los mandeos, los justos que han sido transformados.

12. En su condición de potencia cosmogónica, se le relaciona más frecuentemente con la idea de las eras periódicas. Reaparece al comienzo de la era del nuevo mundo. En cuanto redentor, es, en particular, el que asiste a los devotos en la catástrofe desencadenada por la destrucción del viejo mundo y la génesis del nuevo, o por la transición a una existencia puramente espiritual en el paraíso de luz. Así, pues, en la mayor parte de los sistemas gnósticos adquiere un elemento del redentor escatológico. En una religión poseedora de una clara escatología, ha de convertirse no solamente en una figura del tiempo primero, sino en una figura escatológica, o, mejor, en *la* figura escatológica. Su posición en los sistemas gnósticos indica que en determinados círculos o sectas de la religión persa (la única religión escatológica que puede estar involucrada) desempeñó esta función de salvador escatológico regresado. Es natural pensar en la secta de los gayomartianos, quienes manifiestamente reconocieron a Gayomart como ayudante en la lucha contra el poder maléfico <sup>266</sup>. Incluso en la teología oficial Zaratustriana existen indicios de que el salvador del tiempo del fin asimiló importantes rasgos del Hombre Primigenio <sup>267</sup>. En los sistemas gnósticos, su función escatológica se ve, con frecuencia, considerablemente reducida a consecuencia de las fuertes tendencias espiritualizadoras del pensamiento gnóstico.

13. Por su condición de ser celestial, el Hombre Primigenio se revela en las nubes.

14. En varios contextos aparece relacionado con la resurrección. Tanto de Gayomart como de Adán se afirma explícitamente que serán los primeros en resucitar.

A efectos de comparación, añadimos un breve sumario de los rasgos más importantes que se manifiestan en la figura del Hijo del hombre <sup>268</sup>:

1. Es divino por naturaleza, está envuelto en la gloria de la divinidad, y su apariencia es como la de los ángeles (pp. 406ss).

<sup>266</sup> Véase Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 207s; pero véase asimismo Schaefer en Reitzenstein-Schaefer, *Studien*, p. 236; y cf. Mo-winckel en *N.T.T.* 45, 1944, p. 218.

<sup>267</sup> Véase *N.T.T.* 45, 1944, pp. 214, 218.

<sup>268</sup> Véase *N.T.T.* 45, 1944, pp. 194s.

Algunos círculos también le llamaron "Hijo del Dios Altísimo" (pp. 401ss).

2. Es un ser celestial que vive en las alturas junto al Señor de Espíritus, allá donde los justos elegidos tienen sus moradas (pp. 404, 413ss).

3. No se trata simplemente de un hombre divinizado que ha sido transportado al cielo, como Henoc o Elías, o que se ha integrado en la divinidad a través de experiencias místicas cúlticas, como el rey-dios del antiguo Oriente. Siempre ha pertenecido al plano celestial. Era pre-existente (pp. 403ss).

4. A pesar de lo anterior, se le llama "el Hombre" (el Hijo del hombre), el arquetipo, prototipo de la humanidad. Es, pues, un ser divino en forma humana, un "Hombre" de naturaleza divina (pp. 394ss, 406ss).

5. Al parecer, está relacionado de alguna manera con la creación. Se pone gran empeño en destacar que despertó a la vida antes de la creación del mundo, para cumplir el propósito de Dios respecto a la creación; y, al final, será señor de la creación (pp. 403ss, 422ss).

6. De algún modo tiene que ver con la concepción del paraíso, y en otro tiempo se le concibió como un rey del edén (pp. 415ss).

7. Parece ser que se le aplicó el calificativo de "el Hombre" por considerársele como el modelo ideal de la humanidad (véase más arriba, párrafo 4). Se le llama "el Justo" y "el Elegido", cuyos nombres parecen indicar que se le concibiera, o que en otro tiempo se le concibió, como el prototipo de los justos, de los elegidos (pp. 418ss).

8. En cuanto tal, está ahora al frente de la comunidad celestial de los fallecidos de otros tiempos, los patriarcas y hombres piadosos transformados, los justos elegidos, que le rodean en el cielo y tienen sus moradas junto al Señor de Espíritus (pp. 413ss).

9. Asimismo, parece que, al menos en una determinada fase de la historia de la idea, existió una ligazón mística entre el Hijo del hombre y los espíritus de los justos fallecidos, por lo cual se les consideraba idénticos a él en alguna manera (p. 410).

10. Sus cualidades más características son la sabiduría y el entendimiento (pp. 409s; cf. pp. 420ss).

11. Su relación con los últimos tiempos es mucho más evidente que al principio. El es una figura escatológica, y procederá como agente restaurador del estado de perfección original de la creación, que es el contenido de la escatología (pp. 390s, 422ss).

12. Tiene que ver con la visión dualista del mundo y de la historia, con la concepción de este eón y del venidero, y con la

escatología cósmica y universalista (pp. 392ss, 422ss, 436s), no con la esperanza mesiánica nacional. Despertó a la vida y fue escogido y preservado en función de la lucha final contra Satán y las fuerzas del mal, de la cual saldrá victorioso (pp. 420s, 422ss, 432s).

13. Ahora, está oculto junto al Señor de Espíritus; mas un día será revelado, cuando llegue "la hora de su día". Entonces tomará asiento en su trono glorioso, o en el trono glorioso de Dios (pp. 420ss).

14. Vendrá con las nubes del cielo (pp. 389, 423s, 432); mas también se dice que surgirá del mar (pp. 424s).

15. Parece ser que tuvo algo que ver con la resurrección (pp. 434s).

16. Es juez del mundo, y cuando venga juzgará a los vivos y a los muertos (pp. 428ss; cf. p. 435).

La comparación de los rasgos característicos de estas dos figuras elimina cualquier duda acerca de su parentesco, o, más exactamente, de sus raíces comunes. Antropos y el Hijo del hombre se remontan ambos a los mitos relativos al Hombre Primigenio. Puesto que está claro que no se puede explicar el Hijo del hombre a partir de concepciones del judaísmo temprano y del Antiguo Testamento, y que su índole difiere de la del Mesías del Antiguo Testamento, cualquier otra conclusión resulta inviable. Así lo confirma el hecho de que la concepción del Hijo del hombre comprenda varios rasgos que resultan incomprensibles mientras que se la considere solamente en su forma judaico-tardía, pero que se explican al examinarlos como vestigios de la anterior conexión con la idea del Hombre Primigenio. Buenos ejemplos de ello son la venida del Hijo del hombre desde el fondo del mar, su relación con las almas de los devotos fallecidos, los rastros (aunque muy ligeros) de un vínculo con la creación, etc.

Ahora bien, como ya se dijo, no podemos de ningún modo señalar una de las muchas variantes del mito de Antropos como fuente única y directa de la idea del Hijo del hombre. Todo parece indicar que los judíos recibieron su conocimiento de estos mitos y concepciones de muy diversas procedencias, en muy variadas formas, y en diferentes períodos<sup>269</sup>. Un ejemplo de ello es la diferente índole de la leyenda rabínica de Adán con respecto

<sup>269</sup> Cf. Mowinkel en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 192s; Reitzenstein-Schaefer, *Studien*, p. 129. La índole del material imposibilita llevar a cabo un estudio satisfactorio de los detalles. C. H. Kraeling lo intenta en *Anthropos and Son of Man*, pp. 74ss; cf. Sjöberg, *Der Menschensohn*, p. 194, n. 11.



a la del Hijo del hombre de 1 Henoc; y otra prueba son las ideas acerca de Metatrón, una variante del Hombre Primigenio (véase más abajo, p. 477). Cabe considerar la figura del Hijo del hombre que aparece en el judaísmo tardío como una nueva variante, específicamente judía, de un arquetipo helenístico-oriental ampliamente extendido, que combina en sí mismo determinados rasgos del “dios Antropos” y del Hombre Primigenio según los hallamos en las más diversas religiones y sistemas, y que quizá también refleje el influjo de otras figuras divinas o míticas junto a rasgos del Antiguo Testamento y de la genuina tradición hebrea <sup>270</sup>.

Existen otras razones para suponer tal influencia (de origen, en último término, iranio y caldeo) en el judaísmo tardío. Es indudable que ciertos influjos de esa procedencia le afectaron en diversas maneras <sup>271</sup>. En primerísimo lugar, tenemos el principio mismo del dualismo, así como la escatología absoluta, la concepción del fin definitivo de este mundo y de su substitución por algo nuevo y esencialmente distinto. Cabe mencionar, entre los numerosos detalles concretos, la cronología cosmológica (la división de este eón en un sistema cronológico de eras), el fin de este eón por una conflagración mundial, los siete arcángeles —relacionados con los siete dioses planetarios babilónicos y con los siete Amesha Spentas (santos poderes) persas, gran parte del material narrativo de las leyendas acerca de Ezra, Ahikar y Tobías, la historia de Darío y los tres pajes en 1 Esdras, y muchas cosas más.

No se trata aquí de influjos procedentes de una religión y cultura puramente iránias, sino de esa fusión sincretista de factores iránios, mesopotámicos y babilónicos que, adoptando la terminología de la era helenística, denominamos “caldea” en consideración al pueblo predominante del imperio neo-babilónico, pueblo que el círculo cultural helenístico consideraba representante de los babilonios <sup>272</sup>. El rasgo más sobresaliente del sincretismo caldeo

<sup>270</sup> Es, pues, una sobresimplificación el hecho de que von Gall (*Basiléia*, pp. 409ss) considere el mito persa de Gayomart como el único origen de la idea del Hijo del hombre, y Widengren (*Religionens värld*<sup>2</sup>, p. 363) diga que “la concepción judía (del Hijo del hombre) es, desde el punto de vista fenomenológico, la contraparte judaica del Gayomart iranio”.

<sup>271</sup> Sobre lo que sigue, véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 555s, <sup>3</sup>, pp. 482ss.

<sup>272</sup> Véase más arriba, p. 287 n. 17. Este sincretismo caldeo fue la sementera de la gnosis y de las religiones de redención orientales pre-cristianas, luego también del mito del Antropos en su forma helenística desarrollada. Sobre esta gnosis, véase Jonás, *Gnosis und spätantiker Geist* I.

es el dualismo persa, combinado con la astronomía y la astrología babilónicas, con el fatalismo y con otros elementos de ciencia y mitología. En la era helenística se le consideraba como la sabiduría, la ciencia y la revelación supremas. Es la base del gnosticismo, y no pudo por menos de dejar marcadas huellas en el judaísmo tardío. Así, cuando consideramos una figura tan poco judía como lo es la del Hijo del hombre, es preciso que tengamos en cuenta desde el principio la influencia de fuentes iránias y caldeas.

Según lo hizo notar Bousset <sup>273</sup>, no resulta difícil descubrir el lugar donde el judaísmo entró en contacto con el espíritu y la religión iránios y caldeos. Tal lugar fue Babilonia, la cual ya en tiempos de Ezra y de Nehemías era el centro espiritual más importante del judaísmo, foco del movimiento de reforma y, más tarde, de la teología y del talmud. También se extendieron allí las sectas iránias e iranio-caldeas, quedando sujetas a influencias babilónicas y de otros muchos orígenes. Y allí siguen viviendo, por otra parte, los últimos supervivientes de esa religión sincrética: los mandeos.

Es fácil de comprender el modo en que los judíos reconocieron y aprobaron las concepciones acerca del Hombre escatológico que hallaron en Babilonia, asimilándolas a su propio mundo de nociones religiosas y relacionándolas con sus ideas acerca del Mesías. De hecho, en los mitos referentes al Hombre pre-existente y celestial había muchos puntos de contacto con ideas judías. No resultaba difícil ver (o interpretar) en el Hombre Primigenio, que era como un dios o un ángel, las primitivas concepciones hebreas sobre el paraíso situado en el monte de Dios y sobre Adán antes de la caída, creado a imagen de Dios. El judaísmo llevaba largo tiempo esperando un salvador que había de llegar en el fin de los tiempos. Había llegado a concebirse al Mesías dotado de rasgos míticos y sobrenaturales, derivados de los mitos relativos al paraíso y a la era original, según lo vemos en Is 9,1ss, en la interpretación isaiana de la profecía de Emmanuel como mesiánica, etc. El rey futuro fue convirtiéndose paulatinamente en un superhombre dotado de facultades divinas y apartado del realismo de su marco cúltico y sacro original, considerándosele como el encargado de traer nuevamente la gloria del perdido paraíso. Así, era también natural verle reflejado en el rey supraterrrestre del paraíso, en "el Hombre". A medida que la teología judaica co-

<sup>273</sup> Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, p. 548.

menzó a atribuir una pre-existencia ideal a los bienes más importantes de la salvación (tales como la Ley) y a considerar al Mesías como uno de estos mismos bienes<sup>274</sup>, fue resultando natural hallar reflejado al Mesías en la figura de un salvador pre-existente tan común a muchos de los pueblos religiosos que rodeaban a los hebreos.

Por otra parte, observamos que la figura del Hijo del hombre dejó diferentes improntas en diversos círculos judíos. Al autor apocalíptico de Daniel tal figura le pareció adecuada para simbolizar al pueblo de Israel, mientras que representaba a las potencias mundiales en forma de monstruos surgidos del mar. Esto va ligado al hecho de que Daniel, al igual que otros muchos en diversos círculos del judaísmo, no estuviera particularmente interesado en la idea del Mesías, a quien no menciona una sola vez. Otros círculos, de los cuales procede la posterior teología rabínica ortodoxa, adoptaron una actitud de reserva frente a la concepción del Hijo del hombre. Rara vez se manifiesta en las sentencias de los rabinos, si bien influyó en sus ideas acerca del Mesías (véanse pp. 363ss). Pero tal actitud se debe, en parte, a su oposición al cristianismo, una de cuyas ideas nucleares era el Hijo del hombre (véanse pp. 359s). La anterior teología, que yace en los targums, no era tan negativa. Por ejemplo, interpreta al "Hijo de hombre", en varios de los salmos (véase p. 389), como el Mesías, indudablemente por influjo de las ideas referentes al Hijo del hombre. El contenido pleno de estas ideas sólo lo aceptaban algunos círculos apocalípticos, los cuales están representados especialmente por el Apocalipsis de Henoc.

No obstante, esta adopción implica una adaptación de la figura a la estructura espiritual del judaísmo.

Así lo demuestra, ante todo, la identificación del Hijo del hombre con el Mesías. Esto significa que se vincula al Hijo del hombre a la idea de la elección, de la alianza y de las promesas hechas al pueblo elegido. "Los elegidos" de 1 Henoc son, sin duda, los que han sido escogidos, en virtud de su piedad (justicia), para participar del futuro Reino de Dios. Mas nunca falta la convicción de que pertenecen a Israel, el pueblo elegido. "El Elegido" no existe sino por los elegidos. Establecerá el reino para el verdadero Israel. La nota nacionalista se advierte claramente en el

<sup>274</sup> Véase Strack-Billerbeck II, 324, 335, 353, 355 (340ss), 528; III. pp. 12, 144, 145, 511, 579; IV, pp. 4, 443, 450, 985. Véase p. 364 más arriba.

Apocalipsis de Ezra. En él no se usa la frase "el Hijo del hombre" como nombre o título, sino como caracterización. El autor le aplica las frases del Antiguo Testamento: "el siervo del Señor", o "Mesías, el siervo del Señor". En 1 Henoc, la "justicia" del Hijo del hombre está influida por el concepto hebreo de justicia como la devoción ideal que se expresa en el perfecto cumplimiento de la Ley del Señor. La justicia del Hijo del hombre es la perfección que le capacita para lograr el derecho y la salvación de los elegidos, de los justos (véase más arriba: pp. 412s, 436s).

En el judaísmo tardío, el Hijo del hombre era el agente de Dios que traería "el escatón absoluto" (según lo formula Otto). Pero, puesto que este salvador es también el Mesías, es inseparable de la esperanza futura realista e histórica, conforme a la cual se cumplirá el propósito de Dios para con Israel en una nueva tierra, y no en un mundo impersonal de pura espiritualidad y substancia ctérea.

Naturalmente, la identificación con el Mesías cargaba todo su énfasis en el aspecto escatológico de la naturaleza y de la obra del Hijo del hombre. A pesar de su pre-existencia, el Hijo del hombre es en el judaísmo un ser puramente escatológico, cuya labor es también puramente escatológica <sup>275</sup>.

La consecuencia negativa de esto es que el fundamento cosmogónico desaparece casi por completo. Sólo quedan de él ocasionales vestigios, cuya existencia no es posible demostrar sino con métodos del estudio científico comparativo de la religión <sup>276</sup>. Desde luego, también influyó la creencia judía en la creación. Sólo Dios es el creador todopoderoso (éste era un elemento básico de la fe hebrea desde los tiempos del Deutero-Isaías <sup>277</sup>), y creó el mundo por su voluntad gracias a su palabra todopoderosa, sin intermediario alguno.

Otra consecuencia es el mantenimiento del principio mono-teísta. En el judaísmo tardío, el Hijo del hombre no es un "segundo Dios" (δεύτερος θεός), como tantas veces en el gnosticismo. Aunque pre-existente, fue creado por Dios conforme a su volun-

<sup>275</sup> Cf. Bousset, *Hauptprobleme*, p. 219; C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man*, pp. 149, 151; Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, pp. 389s; Mowinckel en *N.T.T.* 45, 1944, p. 236; Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 197s.

<sup>276</sup> Véase más arriba, pp. 405, 409, 416, 426. En esta medida Juotsi no se equivoca al afirmar que, en el judaísmo, el Hijo del hombre "es una idea soteriológica, y no cosmológica" (*Theologia Fennica* 1-2, 1939-40, p. 46). Mas esto no implica nada respecto a la índole primitiva u original de la figura; cf. más arriba, p. 458 n. 245.

<sup>277</sup> Naturalmente, esto no quiere decir que no se hallara mucho antes, por ejemplo en los Salmos.

tad y para gloria suya, al igual que todos los ángeles, potestades y santos. El objeto de la génesis del Hijo del hombre antes de todos los tiempos es de que todos los que habitan en la tierra se postren para adorar, alabar, honrar y ensalzar el nombre del Señor de Espíritus<sup>278</sup>; objeto que él alcanza mediante su obra escatológica.

Pero una consecuencia más es la supresión de la característica que en un principio era esencial. El judaísmo tardío no considera al Hijo del hombre como el Hombre Primigenio<sup>279</sup>. Solamente por los métodos del estudio científico comparativo de la religión llegamos a percibir que como tal se le consideró, antiguamente, fuera del judaísmo, y podemos mostrar el débil rastro de esta idea que sobrevive en determinadas sentencias y frases individuales que se le aplican, cuyo significado originario ya desconocía el judaísmo<sup>280</sup>.

Así, el judaísmo no le reconoció el singular papel de redentor que le atribuyeron los sistemas caldeo, helenístico y gnóstico<sup>281</sup>. En estos sistemas encontramos múltiples y variadas formas de la idea según la cual este mundo material y pecador se creó porque el Hombre celestial descendió a la materia y quedó encadenado a ella. La redención tiene lugar, por un lado, porque el propio redentor es redimido primero, y, por otro, porque se gana su propia libertad con respecto a la materia y entonces nuevamente se lleva consigo a las almas de luz a la fuente de luz eterna. En el judaísmo, todas estas cosas han desaparecido de la figura del Hijo del hombre. Nada nos dice acerca de la caída del Hijo del hombre, ni de su conflicto con la oscuridad en un principio, ni de su muerte y resurrección, etc. La redención de los justos no consiste en una participación mística y cúltica en la redención del redentor, sino que es consecuencia de su aparición escatológica para el juicio y la destrucción de todas las fuerzas del mal.

De hecho, los apocalípticos nada dicen acerca de la vida y obra del Hijo del hombre en su pre-existencia. Todo el énfasis se carga en su misión escatológica. Antes de asumir esa función, permanece oculto y preservado junto al Señor de Espíritus. Solamente entonces se revela, viniendo en su gloria, con todos sus compañeros, a anunciar la resurrección. Cumple, así, el propósito para el cual fue creado, elegido y preservado por Dios.

<sup>278</sup> 1 Hen 48,3-7; cf. 61,9ss. Véase más arriba, pp. 404, 444s.

<sup>279</sup> Cf. Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 193s.

<sup>280</sup> Véase más arriba, n. 276.

<sup>281</sup> Véase Sjöberg, op. cit., pp. 194s.

El judaísmo desconocía, pues, que el Hijo del hombre fuera realmente el Hombre Primigenio. Todo lo que tenía que decir acerca del Hombre Primigenio estaba relacionado con la figura bíblica de Adán según la representa la leyenda rabínica<sup>282</sup>. Por el contrario, al identificar al Hijo del hombre con el Mesías, el judaísmo le convertía en representante del Dios vivo, personal, que creó el mundo y que se revela y obra en el curso real de la historia. Emergió una figura mesiánica que era a la vez eterna y transcendental, histórica y humana, en una escatología que, a la vez que histórica, era también suprahistórica y absoluta. No está, pues, desencaminada la afirmación de Sjöberg de que la diferencia entre el Hombre Primigenio y el Hijo del hombre es mayor que la semejanza<sup>283</sup>.

La continuación de la historia de la revelación en el judaísmo tardío proporcionó, con la figura del Mesías-Hijo del hombre, una forma para el anhelo y la esperanza acariciados por el pueblo de Dios. Tal era la esperanza de un salvador que fuera algo más que un Mesías mundano, nacional y político, y que asimismo hiciera triunfar a la justicia sobre la injusticia y al poderío de Dios sobre la potencia mundial, todo lo cual constituía la esencia ética y religiosa de la esperanza nacional puesta en la restauración y en la venida de un Mesías. Era también la esperanza de un salvador que triunfara sobre la fuerza del mal y del demonio, tanto en el interior de los hombres como fuera de ellos, un mediador que acercara al Dios transcendental y santo a los hombres pecadores y dolientes, y trajese el reino de Dios a la tierra y a las almas de los hombres.

Jesús fue la respuesta divina a ese anhelo y a esa esperanza guiados por Dios.

## 20. ¿Es Henoc el Hijo del hombre?

Por último, hemos de añadir una breve reflexión acerca de un interrogante que con frecuencia se ha planteado en relación con las concepciones judaico-tardías referentes al Hijo del hombre. ¿Se le consideraba (por lo menos en algunos círculos heno-

<sup>282</sup> Véase Staerk, *Soter II*, pp. 7ss; cf. I, p. 158; Murelmetetin en W.Z.K.M. 35, 1928 y 36, 1929; Strack-Billerbeck, índice, s.vv. "Adam", "Mensch, der erste". Cf. también Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 346ss.

<sup>283</sup> Sjöberg, *Der Menschensohn*, p. 193. Black (en *E.T.* 60, 1948/49, pp. 14s) destaca todavía más que Sjöberg la total transformación de la figura oriental que se verificó en el judaísmo; véase más arriba, p. 457 n. 242.

quianos) como un hombre divinizado, o bien como un ser que en algún momento fue personificado como ser humano ordinario? Varios estudiosos<sup>284</sup> han venido afirmando que existe una especial ligazón mística entre el Hijo del hombre y la figura apocalíptica de Henoc, de modo que o es Henoc una encarnación terrena del Hijo del hombre<sup>285</sup>, o bien el Hijo del hombre es Henoc después de su traslado al cielo. La razón de que analicemos aquí detalladamente este tema es porque Otto deriva de él conclusiones de gran alcance en cuanto a la visión que Jesús tenía de sí mismo como Hijo del hombre.

Otto recurre en primer lugar y sobre todo a 1 Henoc 71, pero también a algunos pasajes de 2 Henoc acerca del propio Henoc, "que parecen identificarle con el Hombre celestial"<sup>286</sup>.

Es verdad, como Odeberg y Jansen lo han demostrado, que la figura de Henoc, según nos la presenta el judaísmo tardío, había asimilado una serie de características procedentes de un ser transcendente y celestial: el sabio escriba celestial, poseedor de los secretos divinos, cuya figura conjugaron los judíos con la antigua historia de Henoc y de su traslado al cielo<sup>287</sup>. En la literatura henoquiana, Henoc ha pasado a ser el escriba y sabio celestial que puede revelar a los habitantes de la tierra los secretos del más allá y del eón venidero. Primero asciende al cielo mediante vi-

<sup>284</sup> Dalman, *Words of Jesus*, p. 244; Beer, *A.P.A.T.* II, p. 277; Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 406s; Volz, *Eschatologie*<sup>2</sup>, pp. 21, 25, 198; y especialmente Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, pp. 201ss; recientemente Jansen, *Die Henochgestalt*, pp. 124ss; Johansson, *Parakletoi*, p. 101; y, con detallados razonamientos, Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 147ss; al otro lado, Charles, *The Book of Enoch translated*<sup>1</sup>, pp. 183s, y (con argumentaciones basadas en la crítica literaria) *The Book of Enoch translated*<sup>2</sup>, pp. 142ss; Staerk, *Soter* I, p. 74 (tras los pasos de Charles, op. cit.<sup>2</sup>); II, p. 68 n. 3, p. 125, y *Nachtrag*, p. 495 (aceptando la identidad de Henoc y el Hijo del hombre en 1 Hen 71,5ss, pero sosteniendo que este capítulo es un añadido posterior y que el resto de 1 Henoc no plantea tal identidad); decididamente en contra de la identidad, Moewinkel en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 57ss; de modo semejante Dillmann, *Das Buch Henoch übersetzt und erklärt*, p. 218.

<sup>285</sup> Así, Beer, *A.P.A.T.* II, p. 277; Arvedson, *Das Mystertum Christi. Eine Studie zu Mt 11,25-30*, p. 117; Johansson, *Parakletoi*, pp. 101s; y en cierta medida, Odeberg, art. 'Ενώχ en *T.W.B.N.T.* II, pp. 554, 556. Esta parece ser la opinión de Jansen en *Die Henochgestalt*, donde hace una distinción entre el Henoc celestial y el terrenal; pero sus observaciones sobre este punto no están claras.

<sup>286</sup> Staerk, *Soter* II, p. 447.

<sup>287</sup> Gen 5,24. El problema de hasta qué punto ya existía un nexo entre estas concepciones y las ideas israelitas acerca de Henoc, y en qué medida se trata aquí de concepciones extranjeras (presuntivamente babilónicas), es otra cuestión en la que no es necesario entrar ahora.

siones, ve todos los secretos<sup>288</sup> y recibe la explicación de los mismos<sup>289</sup>. Esto es lo que registran sus libros "ocultos" (apócrifos), para iluminar, confortar y amonestar a los justos y elegidos<sup>290</sup>. Se convierte en el gran apocalíptico, por encima de todos los demás. Por último, fue llevado a los cielos corporalmente, aún en vida<sup>291</sup>, para desempeñar la función de "escriba", "el escriba justo"<sup>292</sup>. 2 Henoc nos cuenta que es llevado ante el trono de Dios; y Dios le dice: "Levanta y permanece eternamente ante mi rostro"; es decir, se le hace Gran Visir de Dios y se le adorna de gloria celestial, convirtiéndose así en uno más de "los gloriosos", sin ninguna diferencia aparente con ellos (2 Henoc 22,1ss). Además recibe un puesto junto al trono de Dios, con Gabriel (24,1), y Dios le revela los secretos más sublimes, aquellos que ni siquiera a los ángeles ha revelado (24,2; 33,4). Se convierte en un ser celestial.

Sjöberg tiene toda la razón cuando afirma que se trata en este caso de la exaltación de alguien que hasta entonces ha sido un hombre como los demás, y no del retorno a los cielos de alguien que se había encarnado<sup>293</sup>. También está claro que se ha transferido a Henoc una mitología extraña. Entre los babilonios, el Dios Nabu era el escriba celestial encargado de conservar los libros donde estaban inscritas las obras de los hombres y el destino decidido por los dioses en su consejo<sup>294</sup>. En Egipto, el Dios Tot tenía una función análoga<sup>295</sup>.

Pero esta concepción del escriba celestial existía independientemente de su aplicación a Henoc, e indudablemente se conjugó, en época más temprana, con otra noción: la de Metatrón<sup>296</sup>, "el que tiene su trono después del de Dios"<sup>297</sup>. Los rabinos conocían la concepción de Metatrón; pero su importancia ya había disminuido entre ellos, siendo después suprimida por la ortodo-

<sup>288</sup> Sobre esta idea, véase más arriba, pp. 420ss.

<sup>289</sup> 1 Hen 1,2ss; 37; 72,1ss, etc.

<sup>290</sup> 1 Hen 81,1ss; 82,1; 83,10,90,20; 93,1; 97,6; 100,6; 103,2; 104,11s; 107,1; 108,1,7; 2 Hen 38,5ss.

<sup>291</sup> Jub 4,23ss; 1 Hen 70; 2 Hen 1-23; 3 Hen 3-15; 48, C.

<sup>292</sup> 1 Hen 12,3s; 15,1; 92,1; cf. 81,1s; 89,62,71; 90,17.

<sup>293</sup> Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 171s.

<sup>294</sup> Véase Zimmern en K.A.T.<sup>3</sup>, pp. 400s, 403s.

<sup>295</sup> Véase Erman, *Die ägyptische Religion*<sup>2</sup>, pp. 13s; Steindorff-Seele, *When Egypt Ruled the East*, p. 137; Mowinkel en *Act. Or.* 8, 1930, pp. 30ss.

<sup>296</sup> Sobre Metatrón, véase Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 296, 406s; *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 199ss; Odeberg, *3 Enoch*, pp. 79-146, y en *Kyrko-historisk Årsskrift*, 27, 1927, pp. 1ss.

<sup>297</sup> Sobre la probable etimología de esta palabra, véase Odeberg, *3 Enoch*, p. 125ss.



xia judía, por considerársela demasiado conflictiva en relación al dogma básico: el monoteísmo<sup>298</sup>. Mas desempeña un destacado papel en la literatura henoquiana, así como, todavía en mayor grado, en el misticismo hebreo tardío (la Kabbala)<sup>299</sup>. En 3 Henoc, Metatrón es el Siervo de Dios, “a quien nombré príncipe y jefe de todos los príncipes de mis reinos y de todos los habitantes del cielo... Y todo ángel y todo príncipe que tenga algún asunto que exponerme deberá ir a él primero y exponerle el caso. Y observaréis y cumpliréis toda orden que él os dé en mi nombre... Le he asignado todos los erarios de los palacios del cielo altísimo, y todos los almacenes de vida que tengo en los altos cielos” (3 Henoc 10,3ss). Tiene un trono que es una copia del “trono glorioso”, el trono de Dios mismo (48, C, 8s). Es el representante de Dios, y posee su autoridad. En cuanto “Príncipe de la Presencia” que está el primero ante Dios y le representa, es el más alto ser celestial, juez de todos los que viven en el cielo y en la tierra. Es una réplica de Dios mismo, y de hecho se le llama “el Yavé menor” (12,5). Tiene bajo su mando los almacenes de la vida, participa de la omnisciencia de Dios, conoce todos los secretos y los pensamientos ocultos de los hombres. El propio Metatrón dice: “desde el principio, el Santo, bendito sea, me reveló todos los misterios de la Ley y todos los secretos de la ciencia... Todos los secretos del universo y todos los secretos de la creación me fueron revelados, como son revelados al creador del mundo” (11,1). Dios dice de él: “Le revelé todos los secretos como un padre” (48, C, 7)<sup>300</sup>.

Sin lugar a dudas, el origen de esta concepción no es judío. También está claro que la posición de Metatrón tiene múltiples correspondencias con la del Hijo del hombre. Bousset reconoció que este Metatrón era, en última instancia, una variante del Hombre Primigenio<sup>301</sup>, combinada con la idea del escriba y Gran Visir celestial. En una corte real de Oriente, el “escriba” es algo más que un archivero: es un ilustre oficial que puede hacer sentir

<sup>298</sup> Targum de Pseudo-Jonatan sobre Gen 5,24. Bab. Hagigah 15a; Levítico Rabbah 34,8; Bab. Sanedrín 38b. Cf. Odeberg en *Kyrkohistorisk Årsskrift*, 27, 1927, p. 9.

<sup>299</sup> Cf. Odeberg, 3 *Enoch*, pp. 111ss; Serouya, *La Kabbale, ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique*, p. 97. Del período primitivo, Bowman (*E.T.* 59, 1947/48, p. 287) cita a Elisha ben Abuya, quien, “cuando alcanzó la visión del Carro vio a Metatrón, y dijo: ‘¿Hay acaso dos primeros principios?’”.

<sup>300</sup> Sobre esto, véase Odeberg, *Kyrkohistorisk Årsskrift* 27, 1927, pp. 2ss.

<sup>301</sup> Véase Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 199ss; Odeberg, *ibid.*, pp. 4s.

su influencia en las más altas esferas. A él recurren los hombres cuando desean obtener un favor del propio rey. Esto se puede aplicar todavía en mayor grado al escriba celestial. El título y la naturaleza de su ministerio indican que es el agente e intermediario de Dios <sup>302</sup>. Los místicos hebreos son, hasta cierto punto, conscientes de que Metatrón es el Hombre Primigenio encarnado en Adán (*'ādām kadmōni*) <sup>303</sup>.

El hecho de que se identifique a Henoc con Metatrón es, no obstante, un rasgo peculiar de la literatura henoquiana <sup>304</sup>. Cuando el rabino Ismael pregunta a Metatron la razón de su nombre y su elevada posición, la respuesta es: "Porque yo soy Henoc, hijo de Jared" (3 Henoc, 4,2). Para explicar el nombre honorífico de Henoc, "Alef" (*'lp*), el Altísimo dice: "Yo le así, le tomé y le designé <sup>305</sup>: ése es Henoc, hijo de Jared, cuyo nombre es Metatrón. Le tomé de entre los hijos de los hombres y le di un trono igual al mío" (48, C, 1s). No está claro si alguna de estas ideas dejó su impronta en la figura de Henoc que presentan 1 y 2 Henoc. Sea como fuere, estos libros no le aplican el nombre de Metatrón. Lo que sí está claro es que cuando se equipara Metatrón a Henoc, todas las ideas originales acerca del Hombre Primigenio retroceden; se considera entonces a Henoc como un simple mortal que, en recompensa por su devoción, fue llevado al cielo y elevado a su posición de Metatrón y escriba de Dios <sup>306</sup>. Así, se convierte a Henoc en Metatrón, posición que, desde el punto de vista del círculo henoquiano, no existía antes de su ascenso a los cielos. De este modo, la exaltación de Henoc significa un abajamiento de la idea acerca de Metatrón en interés del monoteísmo.

Se plantea entonces el problema de saber si 1 Henoc habla solamente del ensalzamiento de Henoc a una elevada posición en el cielo, análoga en muchos aspectos a la del Hijo del hombre (lo cual sería bastante natural, *inter alia*, por tener ambas concepciones un origen común en la idea del Hombre Primigenio), o si asimismo enseña que se *convierte* a Henoc en el Hijo del hombre y que ambos pasan a ser uno solo. Como vimos, la

<sup>302</sup> Véase Mowinckel en *N.T.T.* 45, 1944, p. 65.

<sup>303</sup> Véase Odeberg, *ibid.*

<sup>304</sup> Véanse las referencias consignadas más arriba, p. 476 y n. 296; Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 172ss; Mowinckel en *N.T.T.* 45, 1944, pp. 65ss.

<sup>305</sup> *'lp* se toma como una abreviación de los tres verbos: *'aḥaztūw*, *leḳahtūw* y *p ḳadtūw*.

<sup>306</sup> En este punto, Sjöberg tiene toda la razón (*Der Menschensohn*, pp. 172ss); cf. asimismo Mowinckel en *N.T.T.* 45, 1944, p. 66.

segunda opinión es la más extensamente aceptada, y Sjöberg ha intentado, recientemente, presentar un detallado apoyo exegético para justificarla. Pero difícilmente puede ser cierta.

Hace referencia 1 Henoc, en varias ocasiones, al traslado de Henoc al cielo y a su posición de "escriba" (véase más arriba, p. 475s), idea que aparece igualmente en otros textos apocalípticos (2 Esdras 14,9; 2 Bar 76,2). Así, Henoc se convierte en uno (el principal) de los justos elegidos, entre los patriarcas y los justos que están en ese lugar desde el principio (1 Henoc 70,3s). Ha pasado a ser jefe de la comunidad celestial (pp. 413ss). El texto afirma expresamente lo que tal cosa significa, o sea su elevación hasta el Hijo del hombre y el Señor de Espíritus (70,1). Igualmente 2 Esdras 14,9: "Pues serás elevado de (entre) los hombres, y en adelante permanecerás junto a mi Siervo <sup>307</sup> (es decir, el Mesías, el Hijo del hombre) y junto a los que son como tú" (o sea, la comunidad celestial).

De hecho, esta misma idea (de traslado *para estar junto* al Hijo del hombre, y no *para ser* el Hijo del hombre) también aparece en 1 Henoc 71. Sea cual fuere la relación literaria existente entre los capítulos 70 y 71 (ya fuera el autor de las Similitudes o un autor posterior quien añadiera el 71 como conclusión a las Similitudes) <sup>308</sup>, está por lo menos claro que el 71 constituía primitivamente una tradición distinta, independiente del 70 <sup>309</sup>. Ambos capítulos tratan del mismo tema: el traslado de Henoc a los cielos y su exaltación <sup>310</sup>.

Describe 1 Henoc 70 estas cosas muy brevemente. Henoc fue elevado sobre "los carros del espíritu" y depositado entre dos regiones del cielo, el Norte y el Oeste, donde unos ángeles tomaron cordeles para medir el lugar destinado a los elegidos y justos. Allí vio a los patriarcas y a los justos que moran en ese

<sup>307</sup> *Filius meus* = 'abdi; véase p. 321, más arriba. A.P.O.T. II lleva "mi Hijo".

<sup>308</sup> Los defensores de que 71 ó 71,5ss es un añadido posterior han sido Beer (A.P.A.T. II, p. 228), Lagrange (*Le judaïsme avant Jésus-Christ* p. 252), Staerk (*Soter* II, p. 68 n. 3), Messel (*Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, pp. 17s) y otros.

<sup>309</sup> Así lo han sostenido Beer (A.P.A.T. II), Volz (*Eschatologie*<sup>2</sup>, p. 25), y, en otro tiempo, Charles (*The Book of Enoch translated*<sup>1</sup>, pp. 143s).

<sup>310</sup> Sjöberg (*Der Menschensohn*, pp. 160ss) intenta demostrar que no sólo 71,1-4 y 75,5ss, sino 70s en su totalidad, constituye un relato coherente y unitario que describe en tres etapas el traslado y exaltación de Henoc. Mas termina diciendo (cauta y acertadamente) que no existe ninguna prueba concluyente de tal unidad. Se trata de una posibilidad; en opinión de Sjöberg, la posibilidad más fundada.

lugar desde tiempo inmemorial. Entre el Norte y el Oeste del cielo está el paraíso <sup>311</sup>. No puede caber la menor duda de que Henoc ya está en el cielo, donde se hallan las moradas de los justos. Es allí donde está junto al Hijo del hombre y el Señor de Espíritus. Evidentemente, esto quiere decir lo mismo que su toma de posesión del cargo de escriba celestial que proponen otros textos de 1 Henoc.

En 71,1, leemos:

Y sucedió después de esto  
que mi espíritu fue trasladado  
y ascendió a los cielos.

Tras lo cual Henoc se postra, con el rostro sobre la tierra, ante el Señor de Espíritus, siendo conducido entonces a su presencia en lo más alto del cielo. Es, pues, indiscutible que el "después de esto" del v. 1 no indica originariamente una continuación del capítulo 70, puesto que en el 70 Henoc ya está en el cielo. El capítulo 71 expone con mayor detalle lo que el 70 ya ha relatado brevemente. Por consiguiente, si el capítulo 71 presenta una perspectiva diferente de la posición a la que se ha elevado a Henoc, considerando que éste se convierte de hecho en el Hijo del hombre, resulta evidente que se trata de una concepción especial incluida en 1 Henoc <sup>312</sup>, la cual difiere de la idea de la apocalíptica y de 1 Henoc mismo en cuanto a la posición de Henoc y su relación con la figura del Hijo del hombre, que es la de que Henoc fue exaltado para estar *junto* al Hijo del hombre como primero de los justos del cielo <sup>313</sup>.

Esta interpretación del capítulo 71 resulta, empero, improbable. La idea usual se funda principalmente en los vv. 14-17:

14 Y Él <sup>314</sup> vino hacia mí y me saludó  
con su voz y me dijo:

<sup>311</sup> 1 Hen 32,2s; cf. Beer, *A.P.A.T.* II, p. 229.

<sup>312</sup> En este sentido se justifica un tanto la opinión de Bultmann (en *T.R.* (N.F.) 9, 1937, pp. 23s) de que 1 Hen 71 es una especulación llevada a cabo, al modo de los escribas, por un apocalíptico individual —esto es, siempre presuponiendo que la sólita interpretación del pasaje sea la correcta.

<sup>313</sup> También Lagrange sostiene acertadamente esta opinión (*Le messianisme chez les juifs*, pp. 89, 96ss).

<sup>314</sup> Una serie de MSS. llevan "ese ángel". Acerca del texto, véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, p. 153. *A.P.O.T.* II reza "Y él (o sea, el ángel)"; pero el orador es, sin lugar a dudas, el propio Señor de Espíritus. Véase Sjöberg, op. cit., pp. 155s. En los vv. 14, 16, la tercera persona está sustituida en *A.P.O.T.* por la segunda; pero en esta traducción se han desechado tales enmiendas.

“Tú eres el Hijo del hombre,  
que has nacido para la justicia,  
y la justicia está sobre ti,  
y la justicia de la Cabeza de Dios  
no te abandona.”

15 Y me dijo:

“Él proclama en ti la paz  
en nombre del mundo venidero;  
pues de aquí ha dimanado la paz  
desde la creación del mundo  
y así estará en ti por siempre  
y por siempre jamás.

16 Y todos seguirán tus caminos,  
pues la justicia nunca te abandona:  
contigo estarán sus moradas,  
y contigo sus heredades.  
Y no se separarán de ti por siempre  
y por siempre jamás.

17 Y así transcurrirán muchos días  
con ese Hijo del hombre,  
y los justos tendrán paz y un camino recto  
en nombre del Señor de Espíritus  
por siempre jamás.”

Si desconsideramos momentáneamente las palabras introductorias del v. 14, vemos claramente que la posición de Henoc como guía y modelo de los justos ocupa un plano más elevado que en ninguna otra parte de 1 Henoc, y se asemeja a la de 2 Henoc. En realidad, presenta ciertos rasgos comunes con la posición de Metatrón y del Hijo del hombre en otros textos apocalípticos<sup>315</sup>. Él es el primero de los justos. Estos viven con él, y él cuida de su heredad. Él es el guía, cuyos caminos justos seguirán todos<sup>316</sup>. Mas ello no implica que se instale aquí a Henoc como Hijo del hombre<sup>317</sup>. A tal deducción afecta la interpretación de los vv. 14 y 17 y el grado en que esa interpretación se puede conciliar con lo

<sup>315</sup> Cf. Sjöberg, *Der Menschensohn*, p. 153. Mas es exagerado decir que aquí Henoc “ocupa la misma posición central en el mundo celeste que el Hijo del hombre en los demás textos”. Por ejemplo, no se hace aquí alusión alguna a juicio o entronización.

<sup>316</sup> La cuestión principal no se ve afectada seriamente por las diferencias en el texto del v. 16. Véase Beer, *A.P.A.T.* II, ad. loc., y Sjöberg, *Der Menschensohn*, p. 153 n. 15.

<sup>317</sup> Pace Sjöberg, op. cit., p. 153.

que se nos dice en otras partes de 1 Henoc. Está unánimemente admitido que el v. 14 también se puede traducir de este modo: "Tú eres el hijo de hombre que nació<sup>318</sup> para la justicia", es decir, para seguir el camino recto y alcanzar la salvación, que es la recompensa por la justicia o rectitud. En tal caso, está claro que "hijo de hombre" no se emplea en el sentido técnico de "ese Hijo del hombre", sino en su sentido ordinario, como un hombre común: "ese hombre que" etc. De ahí se deduce que el capítulo 71 entraña el mismo significado que el 70: la exaltación de Henoc a una posición eminente en presencia del Señor de Espíritus, pero no su conversión en Hijo del hombre.

Tal es, igualmente, el sentido de las últimas palabras del v. 17<sup>319</sup>. En ellas se nos dice que los justos vivirán eternamente "junto a ese Hijo del hombre", y que tendrán "paz y un camino recto en nombre del Señor de Espíritus". Sjöberg parafrasea acertadamente esto último: "todos los justos, no solamente Henoc", incluyendo así a Henoc entre los justos que estarán *junto* al Hijo del hombre<sup>320</sup>. Es exactamente esta misma idea la que el capítulo 70 expresa con mayor brevedad: Henoc fue elevado hasta el Hijo del hombre y el Señor de Espíritus para estar con ellos. Evidentemente, no es un hecho accidental el que en el v. 17, donde la expresión "Hijo del hombre" tiene su sentido técnico y denota al Mesías pre-existente, el traductor emplee la expresión técnica usual, *walda sabe'*, mientras que en el v. 14 emplea *walda be' esī* (hijo de hombre). Este uso sugiere que la expresión empleada en el v. 14 no es la técnica, sino el nombre común ordinario, "ese hombre que"...

La opinión de que 1 Henoc 71 presenta la exaltación de Henoc como si éste *fuera* el Hijo del hombre es, de hecho, incompatible con las ideas acerca del Hijo del hombre que se expresan en otras partes del libro. 1 Henoc dice que el Hijo del hombre existía antes de la creación. Las similitudes comienzan diciendo que Henoc se ve transportado en una visión al cielo, donde ve al Hijo del hombre como un ser que existe desde el principio. No parece posible que el mismo autor haya podido pensar que Henoc se

<sup>318</sup> En esta cláusula relativa, el verbo va en segunda persona. Pero, conforme al uso lingüístico normal, la cláusula puede entenderse como una definición más precisa del predicado "hijo de hombre", o bien como una aposición al sujeto "tú". Véase Sjöberg, op. cit., p. 152.

<sup>319</sup> Admito que Sjöberg (op. cit., p. 152) ha interpretado correctamente el v. 17, en oposición a mi punto de vista anterior (*N.T.T.* 45, 1944), del cual, como él acertadamente lo intima (op. cit., p. 153 n. 14), ya había yo empezado a dudar (*N.T.T.* 45, 1944, p. 194 n. 22).

<sup>320</sup> ¿Ha notado Sjöberg la inconsecuencia existente entre esta paráfrasis y la interpretación del capítulo que sostiene en otros escritos?

*convirtiera* más tarde en el Hijo del hombre, ya que eso significaría que el Hijo del hombre no existió hasta que Henoc fue transportado finalmente al cielo, por cuanto Metatrón, según la especulación henoquiana <sup>321</sup>, también empezó a existir como Metatrón en y a través de la exaltación de Henoc a esa posición. En el caso de que el significado de 1 Henoc fuera que Henoc se hubiese identificado con el ya existente Hijo del hombre por medio de algún proceso místico (es decir, se hubiera fusionado con él en alguna especie de *unio mystica* corpórea), el texto lo reflejaría o lo sugeriría. No faltan referencias a experiencias extáticas y místicas en otras partes del libro de 1 Henoc <sup>322</sup>; en este mismo capítulo (71,11) se nos relata una experiencia extática de ese tipo, en la cual Henoc ve la Cabeza de Días. Pero el capítulo 71 no hace la menor referencia a una fusión con el Hijo del hombre <sup>323</sup>. El que Henoc se convirtiera así en el Hijo del hombre, en un sentido realista y metafísico, resulta inconcebible no solamente para nuestras formas de pensamiento <sup>324</sup>, sino también para cualquier forma razonable de pensar, particularmente en 1 Henoc 71, donde el Hijo del hombre no aparece en absoluto, ni activa ni pasivamente, sino donde únicamente se alude a una elevación al cielo, donde está el Hijo del hombre, con el fin de estar allí con él <sup>325</sup>.

## 21. La expresión "El Hijo del hombre" en boca de Jesús

Jesús halló en las ideas acerca del Hijo del hombre un modo idóneo para expresar la del advenimiento del reino de Dios.

El debate de este asunto durante las dos generaciones pasadas ha demostrado con certeza que Jesús utilizó este título preferentemente para referirse a sí mismo <sup>326</sup>. Es más, no cabe duda

<sup>321</sup> Pero, téngase en cuenta, no en la doctrina original acerca de Metatrón; véase más arriba, pp. 477s.

<sup>322</sup> 1 Hen 14,8s,24s; 39,3,14; 52,1; 60,3; 71,1,11; 81,5.

<sup>323</sup> Así lo admite Sjöberg *Der Menschensohn*, p. 187.

<sup>324</sup> Como lo admite Sjöberg, *loc. cit.*

<sup>325</sup> Los paralelismos citados por Sjöberg (op. cit., pp. 187s. la unión del faraón muerto con Osiris, o la reunión de un persa fallecido con su *fravashi*) no arrojan luz sobre la concepción expresada en 1 Hen 71.

<sup>326</sup> Véase Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue d'après Jésus et Saint Paul*; estudio de la literatura presentado por Baldensperger en *T.R.* 3, 1900, pp. 201ss, 243ss. McCown presenta un estudio crítico de la investigación más reciente, en *The Journal of Religion* 28, 1, Enero 1948, pp. 1ss.

de que incluso evitó deliberadamente el empleo de otros títulos mesiánicos.

No se trata ahora de que examinemos el contenido que Jesús halló y aportó a la expresión. Este libro no pretende sino conducir hasta el mensaje de Cristo acerca del Hijo del hombre, con el fin de mostrar las presuposiciones que yacen en dicho mensaje y exponer la evolución de sus varios factores, así como la forma en que se presentan para que Él los utilice, transforme y encaje en una nueva unidad. No obstante, haremos unas cuantas observaciones a modo de conclusión.

El asunto se puede expresar, en pocas palabras, de la siguiente manera: Jesús no vino para ser el Mesías, sino el Hijo del hombre <sup>327</sup>. Él quería ser el Mesías solamente en la medida en que la concepción del mismo estuviera adaptada y fuese compatible con la del Hijo del hombre.

Pese al influjo incidental del Hijo del hombre, el Mesías judío seguía siendo una figura perteneciente a la historia futura del mundo. Su significado se pierde en el momento en que se admite que no puede alcanzar su plenitud en el mundo natural. Es incompatible con la figura regia cuyo reino no es de este mundo y cuya real naturaleza tiene por objeto testimoniar la verdad, soportando en nombre de ella la crucifixión. Consecuentemente, un Mesías crucificado es, para los judíos, un tropezado. Si tal cosa ha de suceder, no basta un Mesías terreno <sup>328</sup>.

Merece la pena reparar en que Jesús no asoció a su persona las ideas y expectativas populares. Tales expectativas populares mesiánicas eran aquéllas —nacionales, políticas y mundanas— en las que tantas veces persistían sus discípulos. Como anteriormente vimos (p. 451ss), las ideas que Él tomó pertenecían a círculos más esotéricos, más reducidos y, en su mayor parte, literarios y teológicos, aunque en cierta medida fueran conocidos por un sector más amplio de la población.

Cabe decir que Jesús, al utilizar el título "Hijo del hombre" y algunas de las concepciones que por aquel entonces estaban ligadas a él, se adhirió a la variada historia que había conducido a la idea del judaísmo tardío acerca del Mesías, con todos sus elementos tomados, en forma y contenido, de fuentes hebreas y paganas. Hizo decididamente hincapié en aquellos aspectos de la idea que estaban representados por el título de "Hijo del hombre". Aprobó, al hacerlo, ese proceso de evolución religiosa, re-

<sup>327</sup> Así lo admite Héring francamente, op. cit., pp. 11ss.

<sup>328</sup> Una vez más, es un placer referirse a Toynbee, *A Study of History* I-VI, pp. 522s, 529s.



conociendo su validez como historia de la revelación. Asimismo consagró los rasgos que no eran de origen judío, atestiguando, de hecho, que Él era el salvador tanto de los judíos como de los gentiles, la realización de la esperanza de toda la humanidad, por ser "hijo de hombre" en el sentido moderno de la expresión, justificado por su conexión con la idea del Hombre Primitivo. Cuando Pedro, en su visión, contempló una sábana que caía del cielo llena de animales puros e impuros, se le dijo: "No has de llamar común a lo que Dios ha purificado". Podemos aplicar esto a la historia de la idea acerca del Hijo del hombre y a los elementos paganos relacionados con ella, que se abrieron camino en la fe mesiánica del pueblo de Dios y, más tarde, del nuevo pueblo de Dios.

Es preciso añadir algo sobre el sentido con el cual Jesús emplea la frase "el Hijo del hombre". Tanto lo que hemos dicho anteriormente, cuanto el empleo que se hace del término en los Evangelios evidencian que lo que Jesús intenta expresar no es, primordialmente, la idea —que inmediatamente viene a las mentes del hombre moderno— de su nexa con nosotros, los hombres, de la vertiente terrenal y humana de su naturaleza. El empleo que Él hace de la frase proclama audazmente la paradoja original de que a Él, que vendrá un día con autoridad de Dios, se le llame "el Hombre". Mas, con su persona, el orden se invierte: Él, que vive ahora como un hombre normal, es también aquél en quien están actuando los poderes milagrosos del reino de Dios; Él es quien está por encima de los poderosos y es Señor del Sábado; y Él es quien se revelará un día como "Hijo del hombre", con gloria y autoridad divinas.

Este cambio de énfasis es importante. Se ha dicho que es la unión de la majestad y la humildad lo que se expresa en su empleo de la frase<sup>329</sup>. Para Jesús, el hecho de ser Él el Hijo del hombre es una paradoja, un misterio del reino celestial, un obstáculo para la fe. Incluso a sus discípulos les cuesta entender que Él, que ha sido compañero suyo como hombre pobre, sea realmente aquel en quien el reino de Dios ya está presente y a tra-

<sup>329</sup> Cf. Brun, *Jesu evangelium*<sup>2</sup>, pp. 555s. Cuando la idea de humildad se manifiesta en el empleo que Jesús hace de la frase, puede explicarse a la luz de su conciencia personal de lo que significaba ser el Hijo del hombre. Pero la idea está relacionada con un matiz que a veces el contexto da a la expresión en el Antiguo Testamento, por ejemplo: Sal 8 (combinación de dignidad e insignificancia), o cuando el Altísimo dirige la palabra a Ezequiel diciéndole "Tú hombre" (*ben 'ādām*); cf. Bowman en *E.T.* 59, 1947/8, pp. 283s, con referencias a la interpretación rabínica.

vés de quien ya está actuando. Les asombraba que Dios hubiese “dado tal poder a los hombres” (Mt 9,8). Todavía más asombroso es el hecho de que el que dice ser el Hijo del hombre no aparezca envuelto en gloria y como juez investido de la autoridad de Dios, sino como predicador y mediador de la gracia perdonadora de Dios, amigo de los pecadores y de los recaudadores de impuestos, buen pastor que busca a los perdidos y les abre la puerta del reino de Dios y del paraíso. “El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido” (Lc 19,10). El hecho de que Jesús, el Hijo del hombre, ya haya venido y esté en la tierra, permaneciendo no obstante oculto, no significa el juicio, sino el amor y la gracia de Dios. Tal es el ofrecimiento visible de salvación para los pecadores y para los oprimidos<sup>330</sup>. “La atmósfera que le envuelve es diferente” de la que envuelve las ideas habituales acerca del Hijo del hombre<sup>331</sup>. El modo en que Jesús llegó a esta comprensión de sí mismo es su secreto personal, en el cual ningún intento de explicación psicológica es capaz de penetrar. Jesús comprendió y realizó la idea acerca del Mesías desconocido sobre la tierra de un modo totalmente distinto a como se la imaginaba la leyenda judaica (véase más arriba, pp. 333ss).

El hecho de que el Jesús terrenal fuera el Hijo del hombre se puede interpretar de dos maneras. Tal vez Jesús quiso decir que Él era el celeste Hijo del hombre, que había bajado a la tierra de modo misterioso y ahora permanecía en ella. O, quizá, que él era un elegido a quien se promovería a ser lo que, según los iniciados, el Hijo del hombre era en el cielo. Por lo que hace a la segunda opinión, podría decirse que el Hijo del hombre aún no existía realmente en el cielo, sino en el propósito y pensamiento de Dios (el *logos*), pero que cuando Jesús fuera elevado al cielo, se le dotaría de toda la naturaleza y autoridad divinas que son inherentes a la idea del Hijo del hombre. Entonces empezaría a existir el Hijo del hombre, y, en cuanto tal, Jesús vendría sobre las nubes del cielo y su gobierno comenzaría.

La primera de estas interpretaciones se manifiesta en el Cuarto Evangelio (3,13; 6,62) y está, además, en consonancia con la idea de Pablo acerca de la pre-existencia de Jesús con Dios en el cielo<sup>332</sup>. Parece muy probable que esta idea paulina esté influen-

<sup>330</sup> Cf. Sjöberg, art. “Jesus Kristus” en *S.B.U. I*.

<sup>331</sup> Véase Sjöberg, “Människosonen i judendom och urkristendom” en *28:e Svenska Läroverksläraremöte i Stockholm*, p. 265.

<sup>332</sup> 2 Cor 8,9; Fil 2,6s. Cf. Brun, *Paulus's kristelige tanker*<sup>2</sup>, pp. 82ss. Los pasajes que hacen referencia al “envío” de Cristo no presuponen necesariamente el envío de un lugar (el cielo) a otro (la tierra), sino que pueden ser ejemplos de la expresión semítica normalmente empleada para

ciada por el conocimiento de la teología relativa al Hijo del hombre. El Cuarto Evangelio también presenta elementos que apuntan hacia otra posibilidad, a saber, la idea del *logos* según la manifiesta el prólogo: Cristo existía antes del origen del mundo, como "palabra", "pensamiento" y "propósito" creadores y salvadores de Dios. Si uno se limita a las sentencias de Jesús de los Evangelios Sinópticos, es natural que se incline hacia la otra posibilidad, es decir, la de que el hombre Jesús fue elegido para ser —y sería— elevado a ser todo lo que las antiguas tradiciones contaban acerca del Hijo del hombre. La tradición sinóptica no sugiere en ningún momento que Jesús se atribuyera a sí mismo (ya sea en general, ya sea como Hijo del hombre) una pre-existencia real <sup>333</sup>. En ella, el título en cuestión se refiere a la existencia terrenal de Jesús y a su *status* escatológico en el momento de su exaltación. Parece estar justificada la afirmación de que, en labios de Jesús, el título tiene "un repique enigmático" para sus oyentes <sup>334</sup>. Sus palabras de despedida al Sanedrín: "Y yo os digo que un día veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo" (Mt 26,64; cf. Mc 14,62; Lc 22,69), se entienden de modo más natural en su sentido plenamente paradójico: el que ahora es un ser humano terrenal será revelado como Hijo del hombre a la diestra de Dios.

Pero existe otra grande e incomprensible innovación en la visión que Jesús tiene de sí mismo como Hijo del hombre. Uno de los elementos esenciales y originales de su pensamiento es que el Hijo del hombre será rechazado, sufrirá y morirá antes de venir, cubierto de gloria, con los ángeles de Dios, a sentarse en el trono tribunalicio. Entre las palabras más sobresalientes de Jesús acerca del Hijo del hombre se hallan las que expresan esta idea <sup>335</sup>. Como anteriormente vimos (pp. 354s, 446ss), no hay nada que corresponda a esto en las concepciones judaicas acerca del Mesías y del Hijo del hombre. Incluso la idea del Hijo del hombre era una expresión inadecuada de la autoconciencia de Jesús. Aún conservaba algo de la esperanza judía de un futuro terrenal. Con la idea del sufrimiento, muerte y resurrección del Hijo del hombre, Jesús le añadió un nuevo elemento. Este nuevo elemento se entiende a la luz del amor de Dios. La muerte del

designar una vocación especial; cf. von Dobschütz en *J.B.L.* 41, 1922, pp. 212ss.

<sup>333</sup> Cf. Brun, *Jesu evangelium*<sup>2</sup>, pp. 543s, 559.

<sup>334</sup> Brun, op. cit., p. 560.

<sup>335</sup> Véase Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue d'après Jésus et Saint Paul*, pp. 98ss.

Hijo del hombre, que es, además, el Siervo, crea una posibilidad nueva para que “muchos” puedan salvarse <sup>336</sup>.

Está bastante clara la fuente de donde Jesús derivó esta idea. Su origen está en las Escrituras, en el sufrimiento del Siervo del Señor. En las predicciones del libro de Isaías encontró la respuesta al problema planteado por la oposición y obcecación de su propio pueblo.

Como hemos visto, nadie en el judaísmo había relacionado realmente al Siervo con el Mesías, el mediador del reino de Dios y de la nueva relación entre Dios y los hombres. Cuando el Siervo de Is 53 fue identificado con el Mesías, se reinterpretó el pasaje en sentido inverso, y el Siervo se diluyó en el Mesías nacional y político (cf. arriba, pp. 360ss). Jesús fue el primero en tomarse en serio esta profecía en su verdadero sentido, y aplicársela a sí mismo <sup>337</sup>. El modo esencial y decisivo en que Jesús transformó la concepción del Mesías fue la combinación que hizo de la idea acerca del Siervo del Señor que sufre, muere y es ensalzado, con la del Hijo del hombre que volverá sobre las nubes del cielo. El Hijo del hombre se verá rechazado, pasará por múltiples padecimientos, morirá, será enterrado y resucitará al tercer día.

Pero ni siquiera el mismo Jesús debió pensar que esta idea formara parte, primitivamente, de la concepción del Hijo del hombre. Dios le demostraría, a través de la adversidad y del sufrimiento, que así era. También para Él debió ser ésta una nueva comprensión de que, “conforme a las escrituras”, el Hijo del hombre había de sufrir y morir.

Así, pues, este aspecto del empleo de la frase por parte de Jesús entraña toda la tensión de lo paradójico. El Hijo del hombre, originariamente concebido como un ser pre-existente, celestial y dotado del espíritu, será humillado, sufrirá y morirá. Tal noción, inaudita para los seguidores del ideal mesiánico nacional, lo era todavía más para los que se mantenían fieles a la idea del

<sup>336</sup> Cf. Sjöberg, op. cit.

<sup>337</sup> Las supuestas pruebas aducidas por Ström en orden a demostrar que ambas ideas se habían combinado en el judaísmo antes de los tiempos de Jesús (tales pruebas son las variantes textuales de 2 Esdras 13,32: *filius meus* y “mi Siervo”; véase más arriba, p. 320) son demasiado fáciles y superficiales: “de ahí podemos deducir que nos hallamos aquí ante una combinación del Hijo del hombre, según Dan 7, con el Ebed Jahve de Is 53” (*Vetekornet*, p. 140). “Aquí”: ¿dónde? ¿Son ambas variantes originales? Como anteriormente se dijo, el título de “mi Siervo” se aplica con demasiada frecuencia a los agentes de Yavé como para que pueda justificar la conclusión de que indica la influencia de Is 53. Desgraciadamente, Ström también puede citar a Dahl (*Das Volk Gottes*, p. 91), quien depende en esto de G. Kittel (en *R.G.G.*<sup>2</sup> III).

Hijo del hombre. El concepto mesiánico judío se ve así transformado y elevado a un plano totalmente distinto. De hecho, el Mesías judío, tal cual se le concebía originariamente y la mayoría de los contemporáneos de Jesús seguían considerándole, se veía desplazado y substituido por un nuevo redentor y mediador de salvación, "el Hombre", que viene de Dios para sufrir y morir como Siervo suyo, con el fin de salvar a los hombres de las fuerzas del pecado, de Satán y de la muerte. Para Jesús, la idea mesiánica judaica era la tentación de Satán, que Él debía repeler <sup>338</sup>. El nuevo concepto de salvador, creado por Jesús, reúne en sí mismo los elementos más excelsos del espíritu judío y del espíritu "ario", fusionándolos hasta constituir una verdadera unidad que se realiza en Jesús mismo.

Dado que el Hijo del hombre (tanto originariamente como en el pensamiento de Jesús) es una expresión del Mesías victorioso, representante de Dios, que viene en su gloria sobre las nubes del cielo, puede decirse que no es sino después de su exaltación, al venir glorioso, cuando Jesús se convierte en el Hijo del hombre. Hay algo de verdad en la afirmación de que, en su vida terrena, fue un Mesías en expectativa; tanto más justificado estará, pues, decir que era un futuro Hijo del hombre. Pero, según testimonian los Evangelios —y no existe ninguna razón para dudar de ellos en este punto—, Jesús también se aplicó el término "Hijo del hombre" a sí mismo cuando, igual en todo a un hombre entre los hombres, iba predicando de un sitio a otro <sup>339</sup>. También en esto se hace patente la tensión paradójica. Este aspecto del asunto se manifiesta de modo particularmente claro en la cristología de Pablo: la humillación del Hijo del hombre comenzó antes de su rechazo y de su padecimiento. El celeste Hijo del hombre recorrió la tierra como otro hombre cualquiera, y aunque "los zorros tienen sus guaridas y sus nidos los pájaros en el aire, el Hijo del hombre no tiene donde apoyar su cabeza". Jesús, el hombre pobre, el carpintero de la ciudad provinciana de la semi-pagana Galilea, es el celestial Hijo del hombre, que antes estaba en lo alto de la gloria divina. Esta paradoja, claramente manifestada en la idea de Pablo acerca de Aquel que era rico y se hizo pobre, que compartía la gloria divina

<sup>338</sup> Mc 8,27-33, y paralelos; cf. el relato de la Tentación, Mt 4,1ss; Lc 4,1ss. Véase Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue d'après Jésus et Saint Paul*, pp. 122ss.

<sup>339</sup> Mc 2,10,28 y paralelos; Mt 12,32 = Lc 12,10; Mt 8,20 = Lc 9,58; Mt 11,18s = Lc 7,33s; Mt 13,37.

pero se vació, que no reputó como botín codiciable ser igual a Dios, sino que se hizo semejante a los hombres (Flp 2,6s), debe remontarse a una tensión análoga en el alma y la conciencia del propio Jesús, la cual se expresa en la audaz manera en que Éste transforma y emplea el concepto del Hijo del hombre.

## NOTAS ADICIONALES

### NOTA I (página 4, nota 2)

Cf. Emmet en *E.R.E.* VIII, p. 570: "Es motivo de gran confusión el hecho de que se utilice el término 'mesiánico' con un sentido mucho más amplio que el de 'Mesías'". Los estudiosos de la historia de la religión, los orientalistas e incluso algunos teólogos (que deberían estar mejor enterados) han aplicado con frecuencia el equívoco término de "mesiánico" a toda clase de concepciones semi-mitológicas acerca de los reyes y de la realeza. Labat (*Royauté*, pp. 595ss) emplea el término de "rey mesiánico" en relación con el concepto babilónico de rey en cuanto portador de prosperidad y bendición, aun cuando sabe que los babilonios no tenían escatología (op. cit., p. 299) y, por consiguiente, tampoco un Mesías. Widengren destaca el concepto de rey como salvador (*R.o.B.* 2, 1943, pp. 74 siguientes). Asimismo, Engnell habla de "mesianismo" en relación con la antigua ideología oriental de la realeza (*Divine Kingship*, pp. 12s, 43ss, 68, 93ss). Mediante esta expresión, quiere decir "ideología real elaborada, no mesianismo 'escatológico'" (op. cit., p. 43 n. 3, cf. p. 176). Widengren (*R.o.B.* 2, 1943, pp. 74ss) hace mayor hincapié en la posición del rey como salvador, hijo y diputado del dios, sostén y personificación del orden cósmico. (Este último punto, por lo menos, no se aplica a la realeza mesopotámica, aunque, sin duda, sí a la egipcia. Cf. arriba, pp. 31ss.) Más adelante, Engnell explica con mayor detalle lo que quiere decir: "Realeza sacra o divina es el término aceptado para designar una institución a la vez religiosa y política... lo cual significa que, 'por gracia divina', el rey personifica al dios y desempeña la función de éste en el culto. Pero, al mismo tiempo y de un modo especial, representa a la comunidad, al pueblo en su totalidad... De él dependen la victoria, la prosperidad, la lluvia y la feracidad, la integridad de la naturaleza y de la vida humana, el orden natural del cosmos, que él mantiene contra las

fuerzas del caos, sobre todo a través de la función que desempeña en el culto. Todas estas circunstancias se reflejan en la ideología ligada a su persona; y cuando esa ideología está tan desarrollada que el rey se manifiesta como una figura ideal depositaria de la esperanza de salvación, se ha alcanzado una fase a la cual debe aplicarse el término de 'mesianismo' —término que, por lo tanto, no supone necesariamente una nota escatológica" (*Gamla Testamentet* I, pp. 141s). Aparte de que esta presentación de la "ideología" es incorrecta (en Babilonia, el rey no es encarnación del dios ni sostiene el orden cósmico), tampoco se aduce ninguna razón adecuada para demostrar que se deba aplicar el epíteto de "mesiánica" a esta ideología<sup>1</sup>. Riesenfeld (*Jésus transfiguré*, p. 154) adopta la misma postura. Reicke (*S.E.Å.* 12, 1947, p. 279) por lo menos pone la palabra entre comillas cuando intenta interpretar Mc 7 con referencia a Mt 10,35s en términos de esta ideología real. Bentzen, en su ensayo "Kan ordet 'Messiansk' anvendes om Salmernes kongeforestillinger?" (*S.E.Å.* 12, 1947, pp. 36ss), analiza el problema de la terminología. Le parece justificada la aplicación del término "mesiánica" a la realeza oriental, por cuanto ésta siempre lleva en sí un aspecto emparentado con la escatología, aspecto que se expone en la presente obra como "los elementos por realizar en el ideal de la realeza". Pero una terminología clara es preferible a la que cela notables diferencias. Usado en el sentido de Bentzen, el término "mesiánico" es equívoco, pues sugiere la existencia de una genuina esperanza mesiánica que se realizara en el rey empírico y ya existiese antes de aplicársele a este último. El empleo del vocablo resulta más adecuado cuando se aplica al Saoshyant persa (cf. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*) o al Mahdi del Islam, que son realmente figuras escatológicas del mismo tipo fenomenológico, hasta cierto punto, que el Mesías. En contra de la terminología equívoca, véase también Kennett, *Old Testament Essays*, p. 224.

#### NOTA II (página 41, nota 85)

Bentzen, en *S.E.Å.* 12, 1947, p. 43 (cf. *King and Messiah*, p. 17), aludiendo a Pedersen, *Israel* III-IV, pp. 409ss; cf. pp. 440ss. Pero Pedersen no se refiere en este texto a la entronización del rey terreno, sino a la de Yavé y a la recapitulación de los sucesos del tiempo primordial (*urtidsgjernerne*) que se efectúa en el culto. (Siento no haber examinado el pasaje del libro de Pedersen al que Bentzen se refiere cuando escribí mis observaciones en *St.Th.* II, 1, 1948/49, p. 80). Pedersen está en lo cierto cuando dice que también el rey terrenal es "renovado" por el poder creador del culto; mas se trata de una concepción que no deberíamos forzar, como Bentzen lo hace cuando la convierte en un dogma preciso explicativo del origen de la ideología real, y en un importante elemento

<sup>1</sup> El propio Engnell admite (¡ay!) que es incapaz de "distinguir entre el Mesías cultural (en el sentido de arriba) y el histórico-escatológico" (*Pedersenfestschrift*, p. 89 n. 13).



de tal ideología. Tampoco deberíamos partir de ella para tratar de entender la "conciencia de la predestinación" de Hammurabi y de otros reyes. Pedersen dice, acertadamente, que la accesión del rey está relacionada con la auténtica nueva creación del mundo *hoy*, a través de la festividad, con su reiterada experiencia de creación y génesis. Se trata de un acontecimiento contemporáneo de la nueva creación, más bien que de un suceso del tiempo primordial. No obstante, en el caso de Hammurabi no se trata de una actualización del tiempo primordial en el culto, sino de una idea racional acerca de que la creación tuvo lugar en un momento dado en el tiempo lineal. No es su propio nacimiento, sino la determinación "de su sino" lo que Hammurabi remonta a los tiempos de antes de la creación.

### NOTA III (página 45, nota 123)

Véase Frankfort, *Kingship*, pp. 281ss; cf. asimismo Zimmern en *Z.D.M.G.* 76, 1922, pp. 52s. La razón, en cada caso, es que Marduk mismo era originariamente un dios local de la fertilidad y de la fuerza de la vida, que representaba el ritmo eternamente cambiante de la vida de la naturaleza, antes de convertirse en el dios supremo, cambio que se debió, indudablemente, a la nueva posición de la ciudad de Babilonia como centro del poder político de todo el país y como "capital del mundo". Es innecesario entrar aquí en los intentos de Engnell y Widengren de convertir a casi todos los grandes dioses del Oriente en "altos dioses" (para esta concepción, véase Lang, *The Making of Religion*<sup>3</sup> I-II; Söderblom, *Gudstrons uppkomst*, pp. 209ss = *Das Werden des Gottesglaubens*, pp. 150ss; van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, pp. 159ss, con referencias detalladas a la literatura) o considerar a los diversos dioses de la fertilidad como hipostatizaciones (*Abspaltungen*) de un determinado aspecto del dios alto (Engnell, *Divine Kingship*, pp. 6s, 18ss, 23ss; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, pp. 5-93; *Religionens värld*<sup>2</sup>, pp. 54ss). Una teoría de este tipo sólo es posible si definimos la idea de un dios alto de manera tan difusa que no signifique nada. Por lo que hace a la hipostatización de determinados aspectos de un ser divino y de sus actividades, es cierto que algo semejante sucede a veces en el mundo de las religiones (véase A. Bertholet, *Götterspaltung und Göttervereinigung*); mas ello no justifica que utilicemos este fenómeno como una llave maestra en la historia de la religión. Contra la excesiva importancia dada a la noción del dios alto (ocasionada, principalmente, por las obras de W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, y *Ursprung und Werden der Religion*, obras ricas en material pero sistematizadas en exceso), véanse, entre otros, Sverdrup en *Nordisk Tidsskrift*, 1935, pp. 18ss; Meek, en *The Review of Religion*, 1940, pp. 286ss; Albright, *From the Stone Age to Christianity*<sup>2</sup>, pp. 133ss. Edsman critica acertadamente la teoría de las "hipostatizaciones" en *S.T.K.* 23, 1947, pp. 327ss.

## NOTA IV (página 51, nota 167)

Frankfort, *Kingship*, p. 311. Engnell (*Divine Kingship*, pp. 28ss) y Wiedengren (*R.o.B.* 2, 1943, pp. 60ss) interpretarían tales afirmaciones como testimonio de que el rey "es" el árbol de la vida, representante de Tammuz en el culto y representado por el árbol o poste sagrado. El rey sería, pues, "idéntico" a Tammuz, de tal modo que, por ejemplo, experimentaría en su propia persona la muerte y la resurrección del dios. Es indudable que, a veces, se consideraba al "Arbol" como un ser divino. El simbolizaba la fuerza misma de la vida en la naturaleza. El dios de la vegetación recibe a veces el nombre de "dios del Arbol" o "Arbol del dios" (= Gilgamés; véase Mowinkel en *Act. Or.* 15, 1936, pp. 141ss). Mas las fuentes no dan ninguna prueba de que el rey fuera idéntico al árbol de la vida. Engnell halla tales pruebas en las palabras de un súbdito devoto: "El rey Shulgi, señor benévolo, es una palmera plantada junto a un río". En tal caso podríamos igualmente decir que es preciso identificar al hombre justo del Sal 1, que es "como árbol plantado a la vera del arroyo", con el árbol de la vida y el dios de la fertilidad. (De hecho, Engnell establece esta ecuación en *Pedersenfestschrift*, pp. 84ss. Contra su empleo de metáforas convencionales tales como *šātūl*, véase Frankfort, *Kingship*, p. 408 nn. 67, 69). No es siquiera necesario suponer que una metáfora tan natural, *qua* metáfora, se tomara de la ideología acerca de Tammuz. En el culto, es el rey quien en su función de sacerdote dotado de poder, planta el árbol de la vida; él es "el jardinero" que lo cuida. El mismo recibe su poder del árbol de la vida (cf. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, pp. 91s); la maza real puede considerarse como una de sus ramas. Cuando, por ejemplo, se describía al rey necesitado y enfermo como una rama marchita o un árbol seco, no es que se le concibiera, en la vida real o en el culto, como idéntico a Tammuz, el dios muerto de la vegetación, ni que hubiera de desempeñar el papel de Tammuz en el correspondiente salmo de lamentación, sino, simplemente, que se utilizaban ciertas ideas procedentes de la mitología de Tammuz como metáforas naturales y se las aplicaba al rey: éste es ahora tan desgraciado como Tammuz en su degradación. Véase asimismo Frankfort, op. cit., p. 408 n. 67.

## NOTA V (página 58, nota 192)

Dürr (*Ursprung und Ausbau*, pp. 134ss) ya intentó relacionar al doliente Siervo del Señor de Is 53 con el ritual penitencial del rey babilónico en la fiesta del Año Nuevo. Engnell saca de este ritual la conclusión de que el rey, idéntico al dios, sufre, muere y resucita en el culto, y que incluso en los demás ritos de la festividad se manifiesta como Mar-duk, sufriendo y muriendo. Esta interpretación del ritual no es correcta. Tal como lo demuestra claramente el análisis de Frankfort (op. cit.,

pp. 313ss), el rey no representa a Marduk en su sufrimiento. Por el contrario, aparece como el compañero y ayudante humano del hijo de Marduk, Nabu o Ninurta, cuando éste “va en busca” de Marduk y le libera. La ceremonia de humillación que se celebra en el quinto día de la fiesta no ha de entenderse como la muerte ritual del rey haciendo las veces del dios, sino como una ceremonia penitencial que, al mismo tiempo, representa el punto culminante del gran drama (véase más arriba, pp. 46s). La resurrección comienza con la purificación y restitución del rey (que es el representante de la congregación y el nexo de unión entre los dioses y los hombres), a fin de que, durante el resto de la festividad, pueda de nuevo representar efectivamente a ambas partes. La idea de Labat acerca del padecimiento del rey durante la fiesta es fundamentalmente correcta cuando dice (*Royauté*, pp. 323ss) que, por ser “la encarnación de su pueblo (el término “personificación” sería más acertado), es igualmente responsable, frente a los dioses, de cualquier pecado anónimo o colectivo”. El material recopilado por Labat (*ibid.*, pp. 324ss), relativo al papel de expiación, confesión del pecado e intercesión del rey en el culto, debe constituir asimismo la base de nuestro entendimiento del ritual de humillación que se desarrolla durante la fiesta del Año Nuevo.

Engnell arguye, además, que los salmos babilónicos de lamentación se refieren principalmente al rey y no a calamidades políticas históricas, sino al “sufrimiento” cúltico del soberano como dios moribundo (*Divine Kingship*, pp. 45ss). Widengren ha querido ver en el Sal 88 un ejemplo particularmente claro de cómo esta idea de la “estancia del rey en el reino de los muertos” era un elemento esencial del culto y de la ideología real israelitas (*S.E.Å.* 10, 1945, pp. 66ss). Evidentemente, es el rey quien habla en la mayoría de los salmos de lamentación babilónicos y en gran parte de los israelitas. Mas, como hemos visto, la presuposición que entraña la interpretación de Engnell y de Widengren (a saber que, en el culto, el rey es el dios) es falsa. Ello elimina cualquier posibilidad de interpretar los salmos de lamentación como una expresión del sufrimiento cultural del rey-dios de la vegetación y de su estancia en el reino de los muertos. Véase ahora mi *Offersang og sangoffer*, cap. VII, 6 (pp. 243ss). Carecemos, pues, de fundamentos justos para afirmar que el “aspecto del sufrimiento” constituyera una parte esencial de la ideología real.

#### NOTA VI (página 59, nota 196)

Engnell cita múltiples manifestaciones de anteriores estudiosos acerca de la identificación del rey con el dios en el drama de la vegetación que se celebraba en Ugriet (*Divine Kingship*, pp. 104ss). No obstante, tales manifestaciones no son, en su mayor parte, sino hipótesis y posibilidades generales formuladas en relación con uno u otro texto sin apoyo de pruebas convincentes. La interpretación dada por el propio Engnell acerca de la identidad del rey con el dios de la vegetación que muere y resucita (según su propia formulación, “esta identidad en su doble aspecto, refe-

rida al dios alto y a la divinidad de la vegetación"; cf. op. cit., pp. 80ss) en textos distintos de la Epopeya de Karit, se halla en las pp. 110ss de *Divine Kingship*. También aquí nos encontramos ante razonamientos en gran parte hipotéticos y sugestivos de que, en realidad la identidad en cuestión no es sino una presuposición elaborada a partir de una determinada interpretación de los textos. El texto V AB (op. cit., pp. 110ss) alude a la entronización de la divinidad misma después de la "resurrección"; nada se nos dice acerca del rey. Lo mismo podemos decir de II AB (op. cit., pp. 114ss) y de I AB (op. cit., pp. 118ss). Desde luego las palabras de Engnell —"estoy convencido de que el rey es aquí el actor, en el personaje de Ltpn 'il dp 'id" (p. 120)— no prueban nada. Tampoco I AB (op. cit., pp. 121ss) ni IV AB (op. cit., pp. 124s) hacen la menor alusión al rey y a su papel. BH (op. cit., pp. 125ss) tampoco ofrece prueba alguna de la presencia del rey. El tipo de fundamento sobre el cual descansa la interpretación de Engnell se pone de manifiesto en la observación de éste: "*Si la pista que sigo es la correcta* (es decir, las anteriores interpretaciones), este texto reviste gran importancia para nuestra búsqueda del rey divino en el ritual de Ugarit" (op. cit., p. 125; el subrayado es mío). Más allá de este "si", es poco lo que hallamos en el texto o en la interpretación de Engnell. III AB, A (op. cit., pp. 127ss) sólo nos habla del dios, aun en el "oráculo" (op. cit., pp. 128s). Es posible que el rey represente al dios en las "nupcias cultuales" de SS (op. cit., pp. 129ss); mas la "prueba" de Engnell se apoya en su poco probable interpretación de 'il w'lmh como endiadis (op. cit., p. 131). El mérito indudable de la interpretación de estos textos llevada a cabo por Engnell es que han arrojado una luz nueva y más clara sobre el ritual y los mitos cultuales de Ugarit; mas nada dicen directamente acerca de la ideología real. Lo mismo es cierto por lo que se refiere a la leyenda de Dan'il-Aqhat (op. cit., pp. 134ss). Se trata en este caso de un semi-dios, el fundador deificado de una dinastía (o una divinidad que se ha convertido en el sujeto humano de una leyenda, como en el caso de Gilgamés). Según nos ha llegado el texto, Dan'il es una figura semejante a Karit. Así pues, nos hallamos aquí —como en la Epopeya de Karit— ante una fuente indirecta para el estudio de la ideología real.

#### NOTA VII (página 89, nota 332)

Las razones aducidas por Widengren (*R.o.B.* 2, 1943, pp. 60ss, de acuerdo con Engnell, *Divine Kingship*, p. 28) en apoyo de la idea de que, en Israel, se identificaba al rey con el agua de la vida y el árbol de la vida, no son nada convincentes. Considérense los textos. En Is 11,1 tenemos una metáfora que podría surgir en la imaginación de un poeta en cualquier lugar y en cualquier época (cf. más arriba, p. 176 n. 5 y nota adicional IV); y el profeta no hace referencia al árbol de la vida, sino al árbol o familia de Jesé. Is 14,19 no presenta ningún paralelismo con la rama del árbol de la vida que se seca y luego revive; todo lo

contrario: la idea de Is 14,19 es que la rama desechada *no* revive. En el T. de Judá 24,4 (que no existe en versión armenia, seguramente por tratarse de una interpolación cristiana) tenemos una metáfora relativa al Mesías que se deriva de una interpretación mesiánica de concepciones del Antiguo Testamento que originariamente carecían de contenido mesiánico; los siguientes versículos, 5s, reflejan interpretaciones de Is 11,1, posiblemente combinado con Núm 24,17, e indudablemente con Sal 45,7b. También aquí, el “tallo” que brota “de tu (o sea, de Judas) raíz” es una metáfora referente al Mesías, como en Is 11,1, y no tiene nada que ver con el árbol de la vida. Aún no está probado que *šemah*, “la rama” de Zac 6,11-13, sea una idea cúllica mitológica, y no la idea e interpretación del propio Zacarías acerca del nombre de Zorobabel; por otra parte, a mí me parece evidente que Jer 23,5 y 33,15 dependen directamente (ya sea en el sentido histórico-tradicional o literario) de Zac 6,11-13; véanse pp. 21s y pp. 132, 179, más arriba. No obstante, cabe la posibilidad de que la analogía del símbolo germinante de la fecundidad y de la vida (cf. los jardines de Adonis, Is 17,10s; véase más arriba, p. 91 n. 338) estuviera presente en el pensamiento del profeta y ayudara a sugerir su interpretación del nombre de Zorobabel; véase p. 179 más arriba. En Is 53, la metáfora está tomada, en última instancia, de los ritos de Tammuz; mas el Siervo no es una figura regia y nada prueba acerca de la ideología real. Contra Engnell (y Hooke), véase Frankfort, *Kingship*, p. 408 n. 67. Tampoco ha probado Widengren que, en Israel, el rey se considerara, en el sentido que él tenía de su propia “vocación”, como un *šālīḥ*, un “enviado”; véase p. 42, más arriba. Is 61,1ss no hace referencia a un rey, sino a un heraldo que trae la buena nueva del advenimiento y entronización del rey Yavé. El Moisés de las leyendas de Exodo-Números es “enviado”, no como rey o jefe sino como profeta. Tal vez pueda objetarse que el rey es también profeta, mas esto no es razón suficiente para que identifiquemos las distintas concepciones y, mediante deducciones lógicas formales hechas a partir de las mismas, concluyamos, por ejemplo, que también al rey se le consideraba como un *šālīḥ*.

#### NOTA VIII (página 95, nota 351)

Hooke, en *Myth and Ritual*, p. 84, y T. H. Robinson, op. cit., p. 172ss (véanse pp. 199, 204), tratan ligeramente de esta idea; véase asimismo Johnson, en *The Labyrinth*, pp. 73ss. Hvidberg (*Den israelitiske Religions Historie*, pp. 70, 111) opina que por lo menos algunos círculos de índole sincretista pudieron adoptar la costumbre de llorar por el dios, es decir, de celebrar un ritual funerario por su muerte; mas también admite que la idea de un Yavé mortal era tan contradictoria con la religión israelita que ésta no pudo aceptar realmente la noción en sí misma. El único pasaje que Hvidberg cita en apoyo de su punto de vista es Os 10,5; “su (refiriéndose al becerro divino) pueblo está en duelo y sus sacerdotes se alegran por él”: una alusión a la muerte y a la resurrección (cf. Mo-

winckel en *G.T.M.M.M.*, ad. loc.). Nos encontramos aquí ante un Yavé que se ha hecho, en todos sus principales aspectos, igual a Baal. Pero cabe pensar igualmente que, incluso en el culto baalizado de Yavé en Bethel, solamente se adoptara la costumbre de llorar y de alegrarse, desechando la idea de la muerte que originariamente yacía en el rito, y que no se considerase el "llanto" como un rito de duelo por el dios, sino de penitencia y de súplica (el llanto también formaba parte de los ritos de penitencia y humillación; véase Jer 3,21). Sea como fuere, del culto totalmente baalizado del becerro que se celebraba en Bethel no podemos sacar conclusiones acerca de la concepción de Yavé que se tenía en Jerusalén ni del culto que allí se celebraba, ni acerca de la concepción mantenida por los círculos y la línea de evolución espiritual que representan los profetas reformadores.

Para Haldar (*Associations y Studies in the Book of Nahum*), la teoría del dios que muere y resucita es tan evidente, aun en Jerusalén, que la utiliza audazmente como una llave maestra exegética. Es, pues, importante analizar sus "argumentaciones". Por lo que hace a Mal 3, asume que la congregación está buscando al dios muerto, de ahí que el profeta anuncie aquí su retorno al templo (*Associations*, pp. 128s). La razón que se aduce es que, presuntivamente, esta situación corresponde al culto acadio en el cual el profeta cúltico precede al dios en la procesión de duelo por su muerte. Así, pues, el razonamiento se basa en que ambos pasajes hacen referencia a que una persona precede a otra... En Am 5,18ss, se supone que la razón por la cual Yavé execra las festividades de Bethel, Gilgal y Beersheba es que Amós tenía presente, al escribir el pasaje, el momento del presunto drama cúltico en el cual Yavé se halla en el infierno y las fuerzas del caos han invadido su templo, celebrando en él un culto impuro (*Studies in the Book of Nahum*, pp. 110, 156). El texto en sí mismo no sugiere nada semejante. En Nah 1,13, la imagen del yugo se emplea para expresar la opresión ejercida sobre Judá por el enemigo (Asiria): esta misma imagen (que aparece con frecuencia en el Antiguo Testamento) se encuentra en un texto referente a Tammuz, donde la muerte de éste se concibe como un encierro en el infierno, y la liberación se expresa metafóricamente mediante la frase: "el yugo... te será quitado". Consecuentemente, se supone aquí que el pueblo de Yavé está muerto en los infiernos (op. cit., pp. 117s). Asimismo se consideran los Sals 74, 79 y 44 como descripciones de la desgracia que se abate tras el descenso de Yavé a los infiernos (*The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, pp. 52ss). En los textos, empero, ni una sola palabra sugiere tal cosa. De hecho la contradicen; pues, ¿cómo puede la congregación suplicar la ayuda de Yavé si Él mismo está muerto? Los salmos de lamentación y las sentencias proféticas frecuentemente dicen que Yavé "se levanta", es decir, pone fin a su inactividad y acude en ayuda de su pueblo en peligro. Según Haldar, esto demuestra que se tiene a Yavé por muerto y se le llama para que "se levante" de entre los muertos, o bien que Él anuncia que va a levantarse. En este sentido interpreta Is 33,10 y Sal 68,1 (op. cit., pp. 39ss). Pero véase Núm 10,35. ¿Se levantaba Yavé realmente

de entre los muertos cada vez que un nuevo día de marcha comenzaba? En el Sal 44,24, Haldar opina que la súplica a Yavé para que "despierte" se refiere asimismo a la muerte y la resurrección, por cuanto la palabra "dormir" indica a menudo el sueño de la muerte (op. cit., pp. 53s). Pero véase 2 Re 18,27, donde se trata indudablemente de sueño en sentido literal, como una forma de inactividad. El Sal 107,16 nos dice que Yavé ha "roto puertas de bronce y desnudado barras de hierro": en opinión de Haldar, esto significa que Yavé "abandona los infiernos al frente de la procesión cultural" (op. cit., p. 64). Mas el Salmo 107 es un salmo de acción de gracias en el cual los diversos grupos de gentes redimidas (viajeros que, perdidos en el desierto, han sido devueltos al buen camino, prisioneros liberados, enfermos que han curado, marineros que han llegado sanos y salvos a puerto) se adelantan con su ofrenda de agradecimiento y dan a Yavé las gracias por haberles concedido la liberación. Para los prisioneros, Yavé ha roto las puertas de bronce y los barrotes de hierro. Por último, mediante una interpretación totalmente arbitraria de Nah 1-2, Haldar hace que el contexto se refiera a cómo Yavé escapa del reino de los muertos y se lanza a la lucha contra Caos-Muerte, ascendiendo la montaña de los dioses, venciendo al enemigo, tomando parte en el banquete cultural, etc.: en Nah 2,6, entiende *has-sōkēk* (que sin duda alude al testudo del ejército acometedor) como un término indicativo de la imagen cúllica de Yavé, "colocada" por fin después de haber sido transportada durante la procesión solemne (*Studies in the Book of Nahum*, pp. 51s). Según Haldar, toda esta interpretación se justifica por el hecho de que hallamos todas estas mismas cosas en el patrón cultural del Próximo Oriente; por consiguiente, la explicación de Haldar presupone lo que aún está por demostrar, a saber, que el culto de Jerusalén se derivara de un modelo semejante. El resumen que hace Haldar de sus teorías en *Studies in the Book of Nahum*, pp. 153s y en *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, pp. 5ss, 68ss, carece de fuerza textual y exegética.

Incluso la expresión de "viva Yavé" (*hay YHWH*) y la fórmula de juramento "por vida de Yavé" se han tomado como pruebas de que se pensara que Yavé no siempre estaba "vivo". La primera expresión se emplea paralelamente a la formulación de un deseo, *bārāk YHWH*, en el Sal 18,47; cf. 144,1. Es muy probable que se remonte a una primitiva expresión pre-yahvística con la cual se aclamara al dios resucitado por estar vivo otra vez. En el Sal 18 se trata de una expresión de homenaje que, como el contexto claramente lo demuestra, se refiere a las señales de intervención activa y vigorosa manifestadas por Yavé al salvar al rey durante la guerra. No pervive aquí ningún recuerdo de su origen en la concepción de un tiempo en el cual el dios no estaba vivo y en actividad, realizando milagros y preservando la vida. En el juramento, *hay* no debe de ningún modo entenderse como adjetivo, sino como un sustantivo en estado constructo, ya sea *hē* la pronunciación correcta, ya sea que *hay*, la antigua forma del constructo, haya sobrevivido en esta fórmula mixta. La traducción correcta es "por la vida de Yavé" según lo demuestra el análogo *bēhē hā'ōlām* (Dan 12,7). La interpretación y traducción "tan

seguro como que vive Yavé" es un modernismo racionalista. El juramento significa que, ya sea por tocar realmente un objeto sagrado, ya sea por mencionar el nombre del mismo, una persona queda henchida del poder de la divinidad o del objeto sagrado, de tal modo que sus palabras no puedan ser sino verdad. En tales expresiones, la "vida" de Yavé es sinónimo de su "alma"; cf. el juramento por *hay YHWH weḥê napšekâh* (1 Sam 20,3; 25,26; 2 Re 2,2). Por consiguiente, tal expresión no tiene nada que ver con que se pueda concebir a Yavé, o a la divinidad, sin vida. Cuando un musulmán jura "por las barbas del profeta", es evidente que no quiere decir "tan seguro como que el profeta tiene barba", sino "mencionando la manifestación concreta del poder santo (la señal de la virilidad del profeta), lleno mi alma de este mismo poder de modo tal que mi palabra se hace verdadera, es decir, la guardo y la mantengo". Asimismo podemos comparar a esto el juramento por la vida del rey o faraón, Gen 42,15s; 2 Sam 15,21.

#### NOTA IX (página 137, nota 1)

La literatura relativa al problema de la esperanza futura judaica y de la naturaleza y origen de la escatología es muy amplia. Frente a todas las forzadas nociones que ven la escatología como un rasgo esencial ya existente en la religión mosaica (Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*), hemos de mantener siempre, como base fundamental de la investigación histórica, un estudio metódico y serio de las fuentes, o sea, en este caso, principalmente los libros proféticos del Antiguo Testamento. Como es natural, semejante crítica de las fuentes no debe dar por sentada ninguna teoría acerca de la antigüedad de la escatología, ni jamás olvidar que los libros proféticos son, en su forma presente, compilaciones de cortas sentencias, relacionadas con su propia época, que fueron recogidas y ordenadas en secciones más amplias (complejos de tradición) conforme a la perspectiva de la comunidad judía y sus necesidades religiosas y culturales. Resulta, pues, imposible sacar cualquier conclusión acerca de la índole y esencia originales de la esperanza futura y de la escatología a partir de la estereotipada ordenación (desastre seguido de liberación) o de la transición directa y abrupta de un tema a otro con que nos topamos en las colecciones y revisiones existentes de las primitivas profecías. Esto se opone tanto a Gressmann y *die religionsgeschichtliche Schule* cuanto a la tendencia más reciente a sobrestimar el conjunto de la tradición como tal, y al pesimismo acerca de la posibilidad de volver a los *ipsissima verba* de los profetas (véase Engnell, *Gamla Testamentet* I, pp. 30, 42; cf. Mowinckel, *Prophecy and Tradition*, pp. 84ss). Aún menos podemos imitar a Gressmann, la escuela panbabilónica y otros, infiriendo de tales características de la tradición la existencia de una escatología pre-israelita común a todo el antiguo Oriente. La crítica literaria, o, más bien, la crítica de la tradición de los libros proféticos, debe ir unida al análisis histórico-formal y estilístico, el cual puede ayudarnos



(*interalia*) a distinguir unas de otras las sentencias originales y también a percibir la diferencia existente entre los estilos proféticos primitivo y tardío. Esta crítica debe, claro está, conjugarse constantemente con un vasto entendimiento de las grandes líneas de la historia religiosa, política y cultural de Israel y del judaísmo. Pese a todos los matices de diferencia entre críticos “conservadores” y “radicales”, existe un consenso considerable acerca de los resultados de tal crítica. La mayoría de las sentencias escatológicas genuinas e incuestionables provienen de la época del judaísmo. Sencillamente, lo que los profetas proclamaban no era escatología, sino un urgente mensaje de Dios acerca del futuro inmediato. Me atrevo a remitir al lector a *G.T.M.M.M.* III, donde expongo mi opinión sobre la crítica de los libros proféticos y del mensaje de los profetas; mas desearía hacer ahora mayores reservas por lo que se refiere a la opinión del Dr. Messel acerca del libro de Ezequiel. Cf. asimismo mi estudio de los problemas fundamentales de la crítica de la tradición en *Prophecy and Tradition*.

No obstante su unilateralidad y exageración, la obra de Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, reviste una importancia decisiva para la visión moderna de la esperanza futura y la escatología israelitas y judías; véanse pp. 109-47, 151-61, 206ss. Esta misma visión fundamental nos viene dada por Marti (*Geschichte der israelitischen Religion*<sup>4</sup>, pp. 121ss, 180-92, 254-8), Smend (*Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*<sup>2</sup>, pp. 187ss, 230ss, 341-60, 367-75), Stade-Bertholet (*Biblische Theologie des Alten Testaments* I, pp. 212-17, 292ss, 302-10, 314ss; II, pp. 135ss) y, en general, por la pasada generación de críticos. Gressmann intentó presentar, en *Ursprung*, una nueva visión que, en cierto modo, era más tradicional (escatología más antigua que los “profetas escritores”, incluyendo además desde un principio, tanto la escatología del desastre como la de la liberación), y, en otro sentido, más radical (escatología tomada por Israel de la antigua escatología común a todo el Oriente). Se ha intentado explotar la visión de Gressmann, por un lado, en la dirección de un extremado tradicionalismo (Sellin y otros), y, por otro, mediante una extraña mezcla de tradicionalismo con una teoría pan-babilónica que englobaría la historia toda de la religión (A. y J. Jeremias, Staerk y otros). Mi propia opinión acerca del origen y naturaleza de la escatología está expuesta en *Ps.St.* II, donde, sin embargo, la cronología no está muy clara. Véase un esbozo más diáfano en *G.T.M.M.M.* III (introducción a los libros proféticos). Cf. asimismo Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*; y Lindblom, *Profetismen i Israel*, pp. 509ss, 516-26, 565-82, cuya opinión es substancialmente la misma. El bosquejo que expongo en la presente obra no es sino un esquema que no entra en detalles ni ofrece razonamientos explicativos. El lector puede también remitirse, en particular, a *Ps.St.* II, a *G.T.M.M.M.* III, y a los pasajes del libro de Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, que tratan de este problema.

## NOTA X (página 154, nota 37)

Las objeciones de Eissfeldt (en *Z.A.W.* 46, 1928, pp. 81ss), de Caspari (en *Christentum und Wissenschaft*, 4, 1928, pp. 23ss) o de Porteous (*The Kingship of God in Pre-exilic Hebrew Religion*) no demuestran la inviabilidad de la teoría (que expongo en *Ps.St.* II) según la cual, en Israel, la idea de la dignidad real de Yavé estaba relacionada de un modo especial con la fiesta de la epifanía. Esta noción no puede explicarse en términos de una evolución histórica a partir de las ideas contenidas en el mensaje de los profetas. Fueron los profetas quienes tomaron la idea de las concepciones cúllicas predominantes, con las cuales estaban muy familiarizados. Los hallazgos de Ugarit demuestran que la concepción del dios como rey y de su epifanía real en el culto es más antigua que Israel; cf. Kapelrud en *N.T.T.* 41, 1940, pp. 38ss. Tal concepción era general en el antiguo Oriente. Eissfeldt ha sostenido acertadamente este punto, así como que estos son los antecedentes *generales* de la aplicación del título de "rey" a Yavé. Pero, aun en Israel, la idea recibía su contenido particular y específico de su conexión con la fiesta de la epifanía y de la entronización; y, dado que en Canán tal conexión se remonta a épocas pre-israelitas, todo hace pensar que en Israel data de los tiempos en que la festividad alcanzó su pleno desarrollo en los santuarios, sobre todo en Jerusalén. No obstante carece de fundamento la distinción que hace Buber (*Königtum Gottes*) entre el aspecto universalista y religioso de la concepción y su vertiente nacionalista y política; ambos aspectos siempre aparecen juntos. Tampoco existe fundamento para atribuir, como lo hace Buber (por razones etimológicas), a la palabra hebrea *melek*, puesta en boca de Yavé, un significado distinto del que normalmente tiene en hebreo, o sea, "caudillo", "consejero", "*mitgehender Berater*". En el Antiguo Testamento, el título real nunca se refiere, cuando se le aplica a Yavé, al Dios tribal, nómada, sino al Dios "universal" del culto, manifiesto, entronizado y reinante, quien *asimismo* se revela como rey por su actividad en la historia, siendo este último punto específicamente israelita. No hay, pues, razón para buscar el origen de la concepción de Yavé como *melek* en la época del desierto, en tiempos de Moisés, como lo hace Buber. Este último cita el mantenimiento de la "teocracia" por parte de Gedeón, según Jue 8,22ss. Mas no es posible considerar las palabras que Jue 8,22s pone en boca de Gedeón como la expresión de una creencia vigente en tiempos de los Jueces, como si nos halláramos ante un informe fidedigno y documental del incidente. Hemos de reconocer que los textos con los cuales trabajamos son relatos populares, preservados oralmente durante siglos, y, como es natural, tales detalles pueden haberse visto afectados por el largo proceso evolutivo. El rechazo que hace Gedeón de la realeza humana en favor de la de Yavé puede clasificarse junto a la actitud de Samuel en 1 Sam 7; 8,10; y, frente a esta visión "teocrática", existe otra, muy clara, que está representada por la tradición temprana que se manifiesta en 1 Sam 9.

## NOTA XI (página 209, nota 10)

En el v. 3, el T.M. dice "Israel", que, empero, no se encuentra en un MS. hebreo (Kennicott 96) y también falta en varios MSS. de G. Por razones métricas y por ser la *lectio facilior*, la palabra no es original. Es innegable que, en 49,3, *yisrā'el* altera la métrica, aun cuando se afirme que no siempre es regular la métrica de los profetas. Es un hecho incontestable que *algunos* de sus oráculos están escritos en forma métrica regular; y está claro que 49,1-6 se compone principalmente de líneas completas simétricas (períodos, bicola), con dos medias líneas paralelas cada una de ellas (miembros, cola), independientemente de que midamos conforme al sistema de Sievers (línea completa = 3 + 3 pies) o al de Hölscher (4 + 4 pies yámbicos posiblemente truncados; véase *Buddefestschrift*, pp. 99s). Pero, por el contrario de las demás líneas completas del pasaje, el v. 3 es asimétrico en el T.M. (Sievers: 3 + 4; Hölscher: 4 + 5, quedando muy coja la media línea final). La línea se puede leer de la siguiente manera: *wayyōmer lî 'abdi 'attāh | (yisrā'el) 'ašer bēkā'elpā'ēr* (ē representa a shewa, que posee valor métrico). Evidentemente, *yisrā'el* imposibilita aquí cualquier lectura métrica de la media línea. La forma hebrea de 42,1 que presupone G revelará claramente el mismo defecto.

*hēn 'abdi 'ētmok-bō | beḥiri rāšetāh napši* es una línea completa, regular y simétrica en metro *māsāl*, con truncamiento de la sílaba inacentuada en el tercer pie de la primera media línea y en el segundo pie de la segunda. El texto que presupone G: *hēn ya'akōb 'abdi 'ētmok-bō | | yisrā'el beḥiri rāšetāh napši*, sería 5 + 5 (o, más correctamente, 5 + 6, puesto que *yisrā'el* debe llevar dos acentuaciones), forma sin par en la métrica hebrea. La medición hecha según el sistema de Sievers (que es sin duda, incorrecto) no arregla las cosas: 4 + 4 ó 3 + 4 paralelamente a 3 + 3 en el v. 1b. La defensa hecha por Prätorius, basándose en la métrica, de la palabra *yisrā'el* en 49,3 (Z.A.W. 36, 1916, pp. 9s) es inútil, por cuanto su medición choca tanto con los principios naturales del ritmo (ritmo conforme al sentido) cuanto con el énfasis hebreo. Los intentos de Prätorius y de Beer (en la *Baudissinfestschrift*, pp. 29ss) de vérselas con la métrica de los Cantos del Siervo sólo demuestra que el infortunado sistema de Sievers no es realmente útil.

Las consideraciones métricas no son, sin embargo, el factor decisivo; lo son las pruebas y conclusiones textuales. Si bien Kennicott 96 tiene, en general, poco valor textual (cf. Bewer en *Jewish Studies (Kohut Memorial Volume)*, pp. 86s), ello no implica que todas sus interpretaciones carezcan de valor. Cada caso debe tomarse en consideración según sus méritos y de acuerdo con los acostumbrados principios de la crítica textual. Evidentemente, dado que los Cantos del Siervo están recogidos en una colección de textos en los cuales "el Siervo de Yavé" con frecuencia significa Israel, y dado también que los exégetas judíos a menudo identificaban al Siervo, de un modo especial, con Israel (véase más arriba, p. 267 n. 147) es mucho más lógico pensar que la palabra "Israel" sea

una interpolación y no que estuviera originariamente en el texto y fuera posteriormente omitida. Resulta difícil entender por qué tendría que haberse omitido la palabra de Kennicott 96, si estaba presente en su original. Engnell (*B.J.R.L.* 31, 1, 1948, p. 19) intenta quitar importancia al hecho de que la palabra falte en varios MSS. de G, afirmando que G "se muestra tendencioso acerca de este punto". Pero, permítasenos preguntar, ¿en qué dirección? La tendencia de G es precisamente la opuesta, según lo demuestra inequívocamente la adición de "Jacob" e "Israel" en 42,1. G manifiesta la misma tradición interpretativa que T. M. y la exégesis judaica, los cuales, de manera más o menos consecuente, tratan de identificar al "Siervo" con "mi siervo Israel" (cf. North, *The Suffering Servant*, pp. 8ss); la existencia de esta tendencia en T.M. está demostrada por 42,19-22, "Israel" en 49,3; 49,8d; 51,16; 59,21. No obstante, cuando "Israel" no aparece en el pasaje 49,3 de varios MSS. de G, ello prueba que estos MSS representan una forma del texto que es la genuina "versión de los setenta", y que es *aquí* más antigua que el T.M. y la tradición que éste representa, mientras que otros MSS. de G han sido "corregidos" en orden a armonizarlos con la tradición de T.M. Así, tanto en 42,1 como en 49,3, las conclusiones de la crítica textual concuerdan con las de la teoría métrica basada en el ritmo natural del texto (cf. Mowinkel en *Bertholotfestschrift*, pp. 379ss; *St.Th.* VII, 1, 1953/54; *Pedersenfestschrift*, pp. 250ss; *Z.A.W.* 65, 1953, pp. 167ss).

#### NOTA XII (página 232, nota 60)

El estudio más detallado de este tema, en oposición a la interpretación colectiva, es el expuesto por Fischer en *Alttestamentliche Abhandlungen* 6, y, más recientemente el de North en *The Suffering Servant* (véase el sumario, pp. 202ss).

Aquellos que recogieron y transmitieron las sentencias deuteró-isaianas fueron los primeros en interpretar al Siervo como Israel: por ejemplo, en la glosa "Israel" de 49,3 (véase nota adicional XI), y en las adiciones secundarias (trito-isaianas), 42,19-23; 49,8bα; 51,16. G representa la misma tradición, v.g., en las glosas "Israel" y "Jacob" de 42,1 (véase nota adicional XI) y en los Apócrifos (véase North, *The Suffering Servant*, p. 8). Esta interpretación es muy común entre los comentaristas judíos medievales (véase North, op. cit., pp. 17ss). También la hallamos en los Pergaminos de Qumran (véase Ginsberg en *V.T.* 3, 1953, pp. 400ss; Brownlee en *B.A.S.O.R.* 132, Dic. 1953, pp. 8ss; 135, Oct 1954, pp. 33ss).

El punto de partida de la interpretación colectiva del Siervo está, indudablemente, en la creencia de que la misma viene exigida por la inclusión de los poemas del Siervo en la colección deuteró-isaiana, donde Israel recibe claramente el apelativo de "siervo de Yavé" (o "mi siervo") en varios pasajes. Cabe afirmar, confidencialmente, que si los poemas no hubiesen estado incluidos en Is 40-55 a nadie se le hubiera ocurrido interpretarlos como referidos a Israel. Pero, en realidad, esta necesidad

es totalmente ilusoria. La misma sólo podría existir en caso de darse por sentado que los profetas fueran pensadores y autores que hubiesen escrito "libros" conexos y sistemáticamente ordenados, o pronunciado largos "discursos", de tal modo que el intérprete se viera obligado a tomar en consideración el contexto, o sea, el contexto más amplio representado por el "libro" del Deutero-Isaías. Pero, en el estudio de los profetas, hace ya mucho tiempo que se ha llegado a la conclusión de que tal contexto no existe. Los libros proféticos son colecciones de sentencias individuales que originariamente eran totalmente independientes unas de otras, sin que existiera entre ellas ningún vínculo literario o de contenido. Es, pues, un grave error interpretar los contenidos de acuerdo con el "contexto" originado por los métodos casuales de ordenación (v.g., mediante "reclamos") utilizados por los posteriores compiladores y custodios de la tradición (véase mi *Prophecy and Tradition*, pp. 36-60, y mi debate con Bentzen en *D.T.T.* 9, 1946, pp. 142ss). El contexto en el que Engnell (*B.J.R.L.* 31, 1, 1948, pp. 14ss; véase más arriba, p. 207, n. 7) coloca Is 42,1-4, es un ejemplo del absurdo en el que puede caer quien se atiene a tales "contextos". El verdadero contexto es la lógica y la coherencia internas de la sentencia individual. Aun cuando los poemas del Siervo fueran obra del Deutero-Isaías, cabría la posibilidad de que, en un pasaje, el profeta aplicara el término de "Siervo de Yavé" al pueblo, y en otros, a un individuo concreto. Sería una equivocación pensar que un pasaje *deba* ser interpretado conforme a las concepciones y expresiones manifestadas en otro, si el primero contiene elementos discordes. No puedo por menos de considerar como un abandono del método correcto el hecho de que Eissfeldt (*Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*; cf. asimismo *E.T.* 44, 1932/3, pp. 261ss; *T.L.Z.* 68, 1943, cols. 273ss), Wheeler Robinson (en *Werden und Wesen des Alten Testaments*, pp. 49ss; cf. *The Cross of the Servant*), Pedersen (Israel III-IV, pp. 603s), Nyberg (En *S.E.Å.* 7, 1942, pp. 5-82), Engnell (en *B.J.R.L.* 31, 1, 1948, pp. 3-42) y otros permitan que su interpretación del Siervo esté determinada por el hecho de que estos pasajes nos hayan sido transmitidos junto a otras sentencias en las cuales el título de "siervo" se aplica a Israel. Bentzen se muestra mucho más reservado y cauto en relación con este punto (cf. *King and Messiah*, pp. 52s). No cabe duda de que cuando la palabra "siervo" se aplica como título a Israel en el Deutero-Isaías, su contenido es muy distinto del que tiene cuando se refiere al especial "Siervo del Señor". Aplicada a Israel, tiene el sentido más pasivo de adorador y elegido de Yavé, objeto, pues, de sus cuidados por la alianza, de su amor y de su protección (cf. von Baudissin en *Buddefestschrift*, pp. 1ss), mientras que cuando se la aplica al Siervo, denota una vocación especial a una labor concreta y activa (véase mi *Knecht Jahwäs*, p. 3; Bentzen, *Introduction to the Old Testament*<sup>2</sup> II, pp. 110ss). Is 42,19 no es típico de la aplicación deutero-isaiana de la palabra a Israel (en contra de von Baudissin, op. cit., p. 5), pues, en ese pasaje, el "Trito-Isaías" mezcla al siervo Israel y al "Siervo" especial (véase Mowinckel en *G.T.M.M.M.* III, pp. 213ss). Esto demuestra por sí mismo que el hecho de basar la interpretación de una figura del siervo en otra es incorrecto desde el punto

de vista metodológico. Podemos dar por adquirido que, en el Deutero-Isaías (la colección deutero-isaiana de profecías), existen dos presentaciones distintas del “siervo de Yavé”. Ello significa que ha de interpretarse el Siervo de los poemas del Siervo a la luz de esos mismos poemas, independientemente de cualquier otro significado que el término pueda tener en el Deutero-Isaías. Es, pues, incorrecto decir (como lo hacen Eissfeldt, Pedersen, Nyberg, Engnell y otros) que la concepción deutero-isaiana del siervo oscila entre el pueblo y una persona representativa, la cual, conforme a la antigua concepción de la comunidad, *es* también el pueblo. No se trata de *una* figura de contenido oscilante, sino de dos concepciones diversas.

La idea de que los textos deutero-isaianos, tal cual nos han llegado, presentan un contexto, yace tras la forma, admitidamente original, en que Lindblom intenta resucitar la interpretación del Siervo como Israel (*The Servant Songs in Deutero-Isaiah*). El Siervo es una figura simbólica o alegórica que representa a Israel. En aquellos poemas donde el Siervo habla en primera persona, es, en realidad, el profeta; pero el profeta también representa simbólicamente a Israel. Lindblom sostiene que 42,5-9 está relacionado con 42,1-4 como interpretación de la anterior “alegoría”, y que 52,12ss interpreta a 53. Dos consideraciones dan al traste con la interpretación de Lindblom. En 53 queda claro que el objeto de la obra del Siervo es Israel, y no las naciones paganas; el “nosotros” de 53,2ss no puede identificarse, como opina Lindblom, con aquellos a quienes alude 52,12ss porque, en la naturaleza de las cosas, una visión profética es percibida por un individuo. Una vez más, el examen de la forma y del contenido de 42,5s demuestra que es totalmente independiente de 42,1-4; y, en mi opinión, solamente se puede aplicar a Ciro (véase más arriba, p. 207 n. 7). Pero, sobre todo, nada en los Cantos indica que haya que entenderlos como alegorías.

Puede, no obstante, alegarse que la interpretación del Siervo como Israel viene dada explícitamente por el texto mismo en 49,3: “Él me ha dicho: ‘Tú eres mi Siervo, Israel, en ti seré glorificado’”. La nota adicional XI examina la autenticidad de la palabra “Israel”. El considerarla como una glosa interpretativa, al igual que “Jacob” en G de 42,1, no es simplemente un medio plausible de eliminar un testimonio textual inoportuno; es, sencillamente, una solución basada en la crítica textual y por lo menos tan admisible como la opinión de que la palabra correspondiera al texto original. En realidad, lo extraño sería que una glosa de este tipo no se hubiera introducido en el texto de un modo u otro cuando los Cantos del siervo fueron incorporados, por vez primera, a la colección de sentencias deutero-isaianas.

#### NOTA XIII (página 306, nota 2)

Así lo ha reconocido y probado claramente Bousset, *Relig.*<sup>2</sup>, pp. 233ss, 264s, 279ss. También Lagrange (*Le messianisme chez les juifs; Le judaïsme avant Jésus-Christ*, pp. 363-87) pone de relieve la existencia de

dos concepciones incompatibles del Mesías en el judaísmo tardío (v.g., *Le messianisme chez les juifs*, p. 261; *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 385). Mas la tarea que se ha impuesto es demasiado fácil, ya que, por una parte, distingue demasiado rigidamente, uno de otro, los dos tipos de escatología (cf. más arriba, p. 290 n. 27), y, por otra, excluye todos los pasajes de 1 Henoc acerca del Hijo del hombre como interpolaciones cristianas (en contra de esta opinión, véase Sjöberg, *Der Menschensohn*, pp. 14ss). De este modo, elude también el problema histórico-religioso planteado por la concepción de un Mesías transcendental, e intenta derivar ambas tendencias directamente de una prolongación de ideas procedentes del Antiguo Testamento. Así, en 1 Henoc, tanto el término "el Elegido" como su contenido se suponen derivados de Isaías (es decir, del Deutero-Isaías), y la concepción del Hijo del hombre provendría directamente de Dan 7. Los recientes intentos de combinar las dos concepciones del Mesías, llevados a cabo, por ejemplo, por Bonsirven (*Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, caps. VIII y IX), Küppers (en *Int. Kirchl. Zeitschr.*, 23, 1933, pp. 193ss; 24, 1934, pp. 47ss; véase más arriba, p. 290 n. 27) y Riesenfeld (*Jésus transfiguré*, pp. 62ss) carecen de valor para el estudio del problema. Naturalmente, en el judaísmo tardío no había espacio para dos Mesías distintos, uno terreno y otro transcendental, aun cuando una idea semejante se manifieste en la concepción de un Mesías ben José y un Mesías ben David (véanse pp. 316s, más arriba). Pero es innegable que las concepciones mesiánicas de determinados círculos produjeron el retrato de un Mesías esencialmente mundano, nacional y político, mientras que otros círculos concibieron un Mesías transcendental, eterno y universal. Es asimismo un hecho cierto que estos dos complejos de ideas están, en parte, representados por diferentes nombres: "Mesías" e "Hijo del hombre". Por último, es evidente que ciertos rasgos importantes de la figura del Hijo del hombre no son de origen judío, sino extranjero. El reconocimiento de este hecho constituye la base en que se fundan los asertos hechos acerca de dos concepciones del Mesías. No se le puede desechar diciendo, como Küppers, que es imposible llegar a una "visión vasta y sistemática" a partir de las fuentes disponibles (op. cit., p. 251). Desde luego que no; es precisamente una semejante sistematización artificial de complejos de ideas —que son, en parte, heterogéneas— lo que queremos evitar cuando afirmamos: 1) que dos complejos tales existen en realidad, cada uno de ellos con su idea central característica; 2) que ambos se superponen y están normalmente entremezclados; y 3) que, no obstante, uno u otro suele predominar en los documentos que dan testimonio de la fusión de ambos. La postura de Riesenfeld no está del todo clara, mas, al parecer, sostiene que no existen dos complejos distintos, por cuanto la misma y única idea central está siempre presente: la índole divina y transcendental del Mesías. Afirma, además, que todos los elementos expresivos de tal divinidad (incluyendo la del Hijo del hombre) proceden de la ideología monárquica oriental y siempre estuvieron presentes en el Mesías. A esto podemos contestar: 1) la naturaleza transcendente y los rasgos característicos del Hijo del hombre no pueden proceder de la ideología real: su origen se halla, por el

contrario, es un ser primordial y distinto (véanse pp. 456ss., más arriba), cuya génesis e índole nada tienen que ver con las del rey (véase p. 63 más arriba); y 2) todo lo que se ha expuesto anteriormente debería haber demostrado que el auténtico Mesías judío, si bien, indudablemente, derivado de la ideología monárquica oriental (N.B.: en su forma israelita y yahvista), siempre se mantuvo tal cual era en un principio, como una figura política, nacional y mundana con tendencias escatológicas.

#### NOTA XIV (página 371, nota 246)

Riesenfeld remite a Josefo, *Antt.* XV, 50-6; pero nada en el texto sugiere que la manifestación anti-herodiana en apoyo del joven sumo sacerdote asmoneo, Aristóbulo, revistiera carácter mesiánico; y Aristóbulo no ejerció su ministerio como Mesías, sino como Sumo Sacerdote. El hecho de que el Sal 118,25s se interpretara entonces como referido al Mesías (véase Strack-Billerbeck I, pp. 849, 876; II, p. 256) no demuestra sino que se concebía este salmo festivo como la oración por la venida del Mesías, y el que la muchedumbre aclamara a Jesús con esas palabras sólo demuestra que veían en El al Mesías recién llegado, pero no que el Mesías como tal participara en el culto del templo. Tampoco prueba nada el hecho de que la "alegría" se asociara a la fiesta de los Tabernáculos, y que 2 Esdras 7,28 espere que el Mesías, tras su llegada, "alegre" a los que entonces estén vivos. La última razón aducida por Riesenfeld son los murales de la sinagoga de Dura-Europos, donde, entre otros temas, parece que se halle representado un Mesías entronizado. En primer lugar, es preciso tener en cuenta que la interpretación de la figura entronizada, situada en la parte superior de la pared oeste, por encima del nicho de la Torah, como un Mesías entronizado es muy dudosa. Du Mesnil du Buisson piensa que se trata de un Moisés divinizado (cf. la concepción de la ascensión de Moisés); para Grabar, es un David entronizado (véase el estudio de Parrot en *Archéologie mésopotamienne*, pp. 454s); Sukenik cree que representa al faraón (en su libro hebreo, *The Synagogue of Dura-Europos and its Frescoes*, citado aquí a partir del juicio crítico de Rachel Wischnitzer en *J.B.L.* 66, 1947, pp. 482s). Rachel Wischnitzer acertadamente considera muy discutible esta última interpretación. En su propio libro (*The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, pp. 48ss), identifica a la figura con David, lo cual es probablemente cierto. Seguramente tampoco se equivoca cuando afirma que la serie completa de pinturas intenta presentar la esperanza escatológica del judaísmo, simbolizada por personas y sucesos extraídos de la historia bíblica.

Lo que importa para el tema que nos ocupa es que no hay representación del Mesías. También aquí, como en tantos otros casos, resulta equivoco el empleo del término "mesiánico" en lugar de "escatológico". Naturalmente, nadie negaría que la esperanza escatológica desempeñó un importante papel en el culto de la sinagoga, como expresión de fe y oración. Pero si hemos de referirnos a la existencia de un nexo entre el



Mesías y el culto, sería necesario poder afirmar algo más que esto (a saber, que el Mesías era, de un modo u otro, objeto de adoración, como Cristo en la Iglesia primitiva), ya que, de lo contrario, tal aserto carecería de sentido. Aun cuando el Mesías estuviera representado en los frescos, ello no sería mayor prueba de que desempeñara un papel cúltico (si semejante expresión representa realmente algo) que la de que las representaciones de Moisés fueran testimonio del lugar ocupado por éste en el culto de la sinagoga. En el estudio de Riesenfeld, la frase "relación con el culto" ("*rappports avec le culte*") carece de sentido. En el culto hebreo, ni se adoraba al Mesías ni se pensaba que estuviera presente. Acerca de las inexactas interpretaciones que hace Riesenfeld de los frescos de Dura, véase la crítica de Kümmel en *Symbolae Biblicae Upsalenses* 11 (Suplemento a S.E.Å. 13, 1948), pp. 49ss.



## INDICE BIBLICO

### I. ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis		3, 12	122
1s	463	14	86
1	461	17	123
1, 2	364	13, 21ss	292
2s	461	14, 24	292
2, 7	406	16, 7a,10	408
3, 5	12 86	25	324
15	308	19, 5s	182
22	86	18ss	292
4, 14	377	20, 18-20	260
5, 24	475 477	26	69
6, 2,4	86	23, 19b	69
9, 5s	377	24, 1,9-11	260
13, 10	90	10	292
14, 18	6	16s	408
15, 17	292	25, 9ss	364
18	200	26, 30	364
29, 31ss	123	27, 8	364
35, 16	123	28, 36ss	7
39, 2	77	29, 21	7
40, 1	70	32, 1-14	254
10	15	13	238
42, 15s	500	30-2	254
48, 13ss	313	31ss	253
49	16 308	33, 3	123
49, 1	284	18-23	292
10	112 191 319 328	18ss	408
10b,24b	317	39, 30ss	7
		40, 34s	408
Exodo		Levítico	
3, 2ss	292	2, 11	69
8	123		

4, 3,5,16	7	Josué	
8, 9,30	7	1, 1	238
9, 23	7 408	10, 10s	292
16	245	24, 15	66
16, 15	7	29	238
26, 12	182		
30	88	Jueces	
Números		3, 19	67
6, 22ss	80	4, 4ss	67
8, 4	364	14s	292
10, 35	498	5	68
12, 7	238	5, 4s	144
14, 10,22	408	4	292
16, 19	408	10	193
23, 21	72	20s	292
24	16	20	144
24, 7	293	6, 11s	67
7b	112	14	66
14	284	21	292
17	14 77 112 343	24	67
	497	25-32	66
		25ss	67
Deuteronomio		7s	115
1, 37	253	7, 22	292
3, 26	253	8, 1-3	66
4, 21	253	22ss	502
30	284	24-7	67
6, 3	123	9, 22ss	82
9, 17ss,25ss	253	27	67
27	238	10, 1	83
10, 8	80	4	193
11, 9	123	11, 4-11	66
17, 14-21	69	12, 1ss	66
18, 15	253 327 329	13, 2ss,5	200
26	81	8	86
26, 1ss,5ss	81	20	292
15	123	22	86
29, 27	416	25	200
30, 3	161	17, 1-5	67
31, 29	284	I Samuel	
32, 8	86	1	75 200
33, 3	86 414	1, 20-8	75
10	80	20	110
17	316	2, 4	449
34, 5	238	27	86
10	253	4, 19ss	123
		7s	67

7	502
7, 10	292
8	68 89
8, 5	25
10ss	68s
11-17	25
19s	25
9ss	67
9	6 74 502
9, 6ss	86
16	73 76
17	216
20	73
22ss	73
10	68 74
10, 1-7	66
1-6	73
16s	72 75
1	73 76
2ss	128
6,9	74
17ss	68
20ss	72
24	72
25ss	25
25	69
11	74
11, 6ss	75
12ss	68
13	73
15	73
12	68 89
12, 1ss	66 69
13, 9s	79
14	75
14, 15	292
20,23	105
15	68
15, 28	75
16, 1ss	75
14	82
20, 3	500
24, 6,15	74
25, 26	500
29	303
26, 9	74
28, 13	85

II Samuel	
1, 14ss	74
18	213
23	268
2, 8ss	67
4, 1ss	67
19ss	123
5, 20,24	292
6	81
6, 5,14ss	93
14s	73
17s	79
7	107 111 128 182
7, 8	75
11	328
12-16	110
18	79
25-9	110
8, 9s	120
10, 1s	120
14, 14	77
17ss	75
17	75
15, 10ss	71
10,12	72
21	500
23, 1ss	75 189
3-5	82
3s	77
3b	248
4	248
24	83
I Reyes	
1, 5	72
9,19	73
31	75
32-53	71
33-38	72
39-40	72s
45	73
47	73
50ss	73
3, 7ss	75
8	81
8, 11	408
25	110
54s	80

11, 12s,32	79	II Crónicas	
12, 22	86	7, 1	408
13, 1	86	9, 8	423
17, 17ss	255	20, 37	83
19, 11ss	292	26, 16ss	7
16	7	34, 31	73
21	68		
II Reyes		Esdras	
2, 1ss	73	4, 21	396
2	500	5, 8	396
9-15	179	Tobías	
4, 7	86	13, 6	117
18ss	255	7	292
6, 16s	144	11	293
9, 6ss	72	13	117
7	238	14, 7	117
13	72	Ester	
11, 8,9s	72	6, 7-10	241
11	72	8, 2	241
12	72s	9, 3s	241
14	72		
20	73	I Macabeos	
13, 20ss	255	14, 4ss	310
16, 2	129	41	329 352
7s	130	II Macabeos	
10ss	81	5, 2s	295
17, 7ss	79	6, 26	297
18, 4	81	7, 9	297
13-16	148	14	297 300
27	499	16	300
20, 6	79	36	297
12s	120	12, 43s	297
21, 10ss	79	14, 46	297
22, 16s	79		
18s	79	Job	
23, 10	298	1, 5	229
25, 27ss	73	6	86
I Crónicas		3, 3	120
3, 18s	175	4, 17ss	221
24	365 389 424	5, 1	86 414
11, 12,26	83	7, 7s, 21	177
16, 22	7	10, 21s	177
17, 10	328	12, 18	449
28, 5	423	14, 7	177
29, 23	423		

14, 8	19	21, 9ss	77
10-12	224	10	93
12	177	22	13 256
14	177 224 453	27, 9	75
15, 7s	460	28	13
14s	221	28, 6-8	82
15	86 414	29, 1	86
17, 3	222	30, 10	96
18, 5s	240	36, 1	75
19, 22	85	38, 14s	221
21, 17s	240	39, 2,4,10	221
25, 4-6	221	42, 5	93
31, 6	430	44	498
38, 7	86	44, 24	499
		45	85 97 110
Salmos		45, 7	70 73 76
1	494	7b	497
2	73 75 105 108	8	75 87
	155 208 211 321	17	128
2, 1s	154	46	154 159 325
6	71 73	46, 5	160 293
7	70 72 75 87 128	9s	92
8	76	10	160
9	84	11	160 293
11s	76	47	97 159 293
6, 6	96	47, 2s	160
7, 15-17	221	2	293
8	86 89 407	4,6,10	160
8, 5s	407	48	154 325
5	389	48, 3	71 292
6	86	4	330
9, 16	221	9s	92
14, 7	156 161	53, 7	156 161
16	224	57, 7	221
16, 3	86 414	62, 6	222
18	13 499	10	430
18, 1	75	63	13
21-7	106	63, 6-9	82
22-5	82	12	71
28	104	65, 2	97
35	87	67, 5	160 293
47	499	68, 1	498
19, 12	378	69, 18,37	75
20	13 104 107	72	13 93 99 105 107
20, 4,7-9	82	72, 1-9	100
8s	93	2-4	77
8	104	2	76
21	13 82 85	5	75 248
21, 5	75	6,7	77

72, 8-10	76	107	499
8	194	107, 16	499
11	100	110	7 70 80 83s 107s
12-14	77		113 132 135 155
14	99		208 260 308 332
16	77 100		408
17	248 319	110, 1ss	72
73	224	1	13 70 73 423
74	498	2	76
76	159	3	70 72 75 84 128
76, 2	86	4	6
79	498	5s	76
80, 18	456	6	84
81	155	7	72
82	87 94 155 161	115, 17	96
	414	118, 25s	508
82, 6s	62	123	222
6	86	126, 1,4	161
85, 2	161	129, 5s	156
10	408	130, 8	156
88	96 495	131	222
88, 11-13	96	132	92s 95 108 111
89	111		155 179
89, 4	75	132, 1-10	93
6-8	86	10ss	128
6,8	414	11-18	82
20-38	82	11ss	9 111 182
20ss	75s 111 128 182	11s	93 107 110
20s	82	12	82 106
20	69 85	17s	110
21ss	107	18	72
21	75 87	144, 1	499
29-38	110	3	389
31-5	106		
90, 5s	75	Proverbios	
16	156	13, 9	240
101	13 79 101 107	16, 2	430
101, 8	248	20, 20	240
102	94 244	21, 2	430
102, 9	94	24, 12	430
13s	94	20	240
14	94	26, 27	221
16ss	256	30, 27	187
17	94	31, 26(24)	328
21s	94		
26	94	Sabiduría	
104, 30	201	3, 7	298
105, 15	7	9	292
106, 23	254		



3, 13,17	296	6, 7	267
4, 6	296	7	20 22 121-131
5, 1ss	231		168 335
2ss	231	7, 2	69
15	297	3	145
16	241	10-17	17
6, 5s	296	10-14	18
16, 19	292	13	69
		14-17	70
Eclesiástico		14	125
16, 26	328	15-22a	160
27, 25s	221	15	90 123
35, 18	240	18, 20s	161 291
36, 22(17)	117	21s	160
42, 17	86	22	90
48, 9-11	353	23	161 291
10s	326	8, 5-8a,8b-10	20
10	326	8b,10b	17 20
		16-19	200
Isaías		16ss	273
1, 9	148	16	224 236 238
10-17	145	17	148
10	236	18	148 224 252
18-31	160	20b-23a	200
18-20,21-6,		23	160
27-31	145	9	175 199
2, 2-4	160 369	9, 1-6	17s 113-121 120
2s	194		122 131 182 186
2	284		187 199 201 249
4	160	1ss	22 128 189 442
12ss	159		470
12	146 161	1	126 162 193 293
20	160s 291s	3	114 160
3, 11	160 292	4	192
18-23	160	5	119 191 193 309
18ss	292	6	118 175 195
18	161 291	10, 5-19	148
4, 2	17 20 160s 179	20-2	292
	193s 291 293	20	161 291
3s	160	21s	145
3	161 292	21	17 20
4	292	27	160s 291 308
9	161	27b-34	148
5, 30	161 291	11, 1-9	17s 21s 171 202
6,1 - 8,19	121		246
6, 1ss	93	1ss	20 22 176 203
2	127		409 417
13	161	1	175 496s

11, 2ss	73	22, 25	161 291
2	191 386 410	23, 15	161 291
3-5	195	24-27	169
4	100 192 195 340	24, 21-3	292 295
6-9	70 90	21s	161
6-8	161 198	21	161 291
9	151 161 196	23	160 188 292
10s	161 297	25, 6s	162
10	17 20s 22 175	8	162 224 293 297
	194 333	9	161 291
11s	160	26, 1	161 291s
11	292	6	293
13s,15s	160	19-21	297
16	292	19	224 293
12, 1	161 291	21	161
3-6	162	27, 1	161 291s
4-6	293	2	161 291
4	161 291	9	160 292
13-23	160 168	12s	160s 291
13s	148	28-31	292
13	161	28, 5s	161
13, 1-22	150	5	291s
6ss	161 291	16ss	145
14, 1	160	16	148
5	240	29, 1-8	148
19	496s	20	160 292
25	160	23s	292
26	161 292	30, 6	127
27-9	148	15s	145
29	308	15	324
32	292	19s	188
15s	169	22	160 292
16, 5	17 20 175 187	23-5	160 293
	193 195	26	162 293
17, 4,7	161 291	27-33	148
8	160 292	31, 5-9	148 188
9	161 291	6s	160 292
10s	497	32, 1-8	17s 189
12-14	148	1ss	44
19, 9	5	1	195
20	251	2	193
20, 3	238 253	3-8	195
21, 1-10	148 150	15	160 293
13s	148	17s	161
22, 11	144	20	160 293
14	213	33	157 169 369
18	70	33, 6	161
20	161 291	10-14	292
		10	498

33, 12	161 292	42, 6s	250
14-16	160	6	250 266 398 450
14	292	7	266
17	188 369	7a	250
21s	188	9	158
22	188 369	10ss,13-15,15	154s
34s	166 292 369	18	233
34, 1ss	161	19-23	233
35, 1s	160 293	19-22	504
5s	162 293	19s	267
6s	160 293	19	505
10	160	24-27	150
37, 31s	292	24s	233
38, 1	328	43, 1	150 188
40-66	18	4	239
40-55	150 206 234 504	5-9	206
40-46	207	5s	160
40, 2	218 233 264	7	150
3,5	369	8	233
9-11	188 276	10-12	150
9	369	10s	86
10,15	279	10	319 398
21ss	150	12s	86
24	19	14	150
27ss	150	15	188
41, 2s	266	18	158
2	265	20	276 398
4	86 265	21	150
8s	150 398	22-8,22-5	233
8a	226	24	218
13,21	188	44, 1ss	150 239
27	238s	1s	150
28s	150	6	86 150 188
42	205	8	150
42, 1-7	246	10	276
1-4	205 207 240 246	18	233
1	250 266 505s	21	150
	150 226 237 239	22	233
	240 266 267 276	26	238
	319 398 503 504	28	76 150 266 398
	506	45, 1-7	246
2	226s 266	1-4	398
3	236 239s 271	1	6
4	226 227 236 248	4	150
	266 271 276	5-7	150
5-9	150 208 240 506	9s	233
5-7	207 246 250 266	13	266
	267 506	14s	150
		14	160 293

45, 18s	162 166	49, 14ss	150
20	162	16ss	188
21-5	150	17s,19,20	160
22ss	166	22	160 188
22	163	25s	188
23	160 293	26	150
46, 9-13	150	50, 4-11	205 211-214 273
9	150	4ss	205 226 227 238
13	266		267 270 275s
47, 14	276	8	267 276
48, 1-11	150 233	9ss	271
1,4,8-10	233	9	267 276
9-11	158	11	276
9,11	194	51, 3	90 160
12-15	150	4-6	205
12	86 150 398	4ss	266
14	398	5	150 267 276
15	398	6	154 267
16b	267	7	264 292
20	160	8	267 276
49	205	9-16	205
49, 1-13	246 270	9	265
1-6	205-211, capítu- lo VII passim, 503s	12ss	188 506
1	226 266	13	267
2	226 238 276	14s	266
3	209 226 266 267 503s 506	15s	267
4	227s 266	16	504
5-7	249s	17-20	233
5s	226ss 233 249s 266	17ss	150
6	209 226 227 248 275 398 450	52, 1-6	150
6b	250	2	160
7-13	210 250	7	154 160 188 369
7-11	267	8	160
7-9	210	10	265 276
7ss	239	11s	160
7	250 266	12ss	506
8-13	249	12	188
8-12	249	52,13 - 53,12	205 214-226
8ss	250	52, 13	224 319
8	94 156 160 250	15	450
8b	250 267 504	53	178 205 206 217
8d	504		224 232 244 259
9a	250		270 273 277 316
10ss	188		317 347 352 357
			358 359 360 362
			399 400 447 450
			488 494 497 506
		53, 2ss	228 506
		2	215 258

53, 5	334	61, 3	413
10	215 228 229 250	4	160
	266 270s 319	6	161
11	231 240 271 448	11	150
12	215 240 250 271	62, 1	162 293
	279 357	3	188
54, 1s	160	4,6s	160
4	160 276	11	188
5	188	12, 25	161
7-10	150	63, 1-6	161
7s	264	1-3	292
8,9	233	1ss	188
13	266	5	265
14-17	162	7ss	254
55, 3ss	187 369	10ss	265
3s	19 161 175 181	11s	253
	182 186	17	265
3	93 109 181	64, 4	160
4	194 450	65, 1-4	292
7	233	1ss	265
22ss	194	2, 9s	160
56-66	149 206 273 277	9	160 398
	369	11s	265
56, 7	160 293	15	398
9	265	17	162 293 298
57, 1ss	265	18	293
1	160	20	162 183 293
3ss,13	160 292	22	162 293 398
15	164	25	161
16-19	150	66, 3	265 262
58, 1-7	160	5	150 265
1ss	265	15s	188
12	160	17	262
59, 1ss	265	18s	160 293
2-8, 12-15	160	20	162
16	265	22	162 293 298
19	160 293	23s	159s
21	504	23	293
60, 1ss	267 369	24	300
3	17 160 293	25s	298
4,8s,10	160		
14	188	Jeremías	
17	161	1, 5	238
19s	162 293	9b	267
21,22	160	3, 16	160 162
61, 1-3	277 292	17	160 162 292s
1ss	239 246 277 497	18	160 162
1	7 74	21	498
2	94 156	22-5	254

4, 9	161 291	30, 7s	161 291
7, 16	254	8	160
25	238	9	17 22 175 178
31s	298		195 312
10, 7-10	292	10	161
7,10	160	21s	182 195 196 222
11, 14	254		260 262
14, 13s	254	21	17 22 80 182
21	423		188
15, 10-21	214	21b	261
17	252	22	262
16, 1-13	252	24	284
13	319	31, 1	162
17, 12	423	5s,7-12	160
19ss	181	7	292
25ss	193	10-14	162 293
25	17 175 181	23	161
19, 2, 6	298	27	160
20, 7-13	214	29	162
7b	252	31-4	261
15	119	31ss	161
21,11 - 23,6	88	33	182 262
22, 13-17	102	34	161 261
13	69	35	267
18	70	32	149
23, 1-6	187	32, 15	148
1-3	182	35	298
3	160 292	37	160
4-6	193	38	182
4ss	195	44	161
5s	17 20 176	33, 7	160s
5	175 179 195 497	8	160
6	161 180 193 195	9	162 293
9	194	11	160s
20	284	14-18	181
24	148	14-16	176
24, 7	182	15ss	181
25	169	15s	20
25, 4	238	15	162 179 193 195
9	75		312 318 497
29-38	161	16	195
29ss	292	17s	17
26, 1	90	17	175
5	238	26	161
27, 6	75	34, 5	70
29	148s	35, 4	86
29, 14	161	15	238
19	238	37s	160 252
30, 3	160s	43, 10	75 161

46-51	169
46, 10-12	161 292
10	291
48, 47	284
49, 39	284

# Lamentaciones

1, 21	149
3, 22ss	149
4, 20	77s
21s	149

# Ezequiel

1	127 383
1, 4ss	408
15	445
28	408
3, 8-10	252
12,23	408
4	252
5, 9-13	292
8	89
8, 2,4	408
10, 4,18	408
11, 17	160
19s	161
19	261
20	182
22	408
12	252
12, 6,11	252
13, 5	159 254
14, 1-11	160 292
17-22	292
16, 53	161
17, 22-24	17 187
23	193s
18, 31	261
20, 34	160
36-8	160 292
41,42	160
21, 32	191
22	160 292
22, 25	88
30	254
24, 16ss,24,27	252
25-32	160 169
28	460

28, 13	90
25	160
29, 14	161
30, 3	161 291
15ss	188
31, 8s	90
34, 11s	160
12ss	188
17-22	160
22s	195
23ss	194
23s	17 175 178 187
25-7	161
25ss	160 193 261
25s	199
27	160
36, 1ss	160
8ss	161
24	160
25ss	261
25	160 292
26	161
28	160 182
29s	161
33-8	160
33s	160
33	161
35	90
37, 12	160
21	188
15-22	160
22-5	17 187
22	194
24ss	195
24s	175
24	178 195
25	160 193
27	188
28	194
38s	161 169 296
38, 8	284
12	160 292
16	284
39, 25,29	161
40-48	184
43, 1-5	408
7-9	88
7ss	69
47	160 293

47, 1ss	293	6, 11	161
47,13 - 48,29	160	10, 5	497
		11, 10s	160
		12, 14	253
		14, 2s	160
Daniel		Joel	
1-6	382	1, 15	159 161 291
2	292 294 382	2, 1	161 291
2, 22	293	3	90
4, 5s,10,14s,20	86	3, 1ss	161
5, 11	86	3s	161 291s
27	430	5	292
7	292 341 342 366	4	159
	377 379-387 394	4, 1	161s 298
	424 428 454 456	14	161 291 298
7, 1ss	294	15	161 292
9-12	297	16,17	292
9ss	430	18	160 293
13	365 389	20	160
14	439		
25	295	Amós	
8	292	1s	160
8, 13s	295	2, 16	161
13	86 414	3, 7	238
9ss	292	5, 18-27	144s
9	321	18ss	159 498
9, 22ss	294	18	144s 161
24-27	317	7, 2,5	254
25ss	7	8, 9	161 291s
26	295	13	160s 291
10, 13	432	9, 7	144
14	284	8	160 291
21	432	10	292
11, 41ss	295	11-15	20
12, 1	295 432	11	17 161 175 181
2	224 293 297s	12	194
3	298	13	160 199 291 293
7	499	14	161
13	224 297		
Oseas		Abdías	
2, 1,2s	160	8	161 291
10	82	15	161 291s
16-25,20	160	17	292
23s	61	18	160 317
25	182	19	160
3, 4s	17 20	21	160 292
4	78		
5	160 178 284 312		
6, 1s	166		



Miqueas		1, 5	329
1, 2-4	161 292	12	95
2, 4	161 291	3, 3ss	161 292
12s	160		
12	292	Sofonías	
13	158	1, 6	160 292
4, 1-4	160 369	7ss	159
1-3	160	8	161
1ss	160	9s	161 291
1s	292	14ss	161
1	284	2	160
2	293	2, 2	161
3s	161	7	161 292
3	194 293	9	292
5	161	11	161
6s	160	13-15	148
7	160 292	3, 9-11a	148
8-13	148	10	160 293
8	17 21 181 308	11s	160 292
	324 333	11	161 291s
4,14 - 5,5	148	12s	292
5, 1-3	17 21 201	13	161
1ss	202	15	158 160 188 292
1	77 175 312		369
1b	248	16	161 291
3s	192	19s	160
3	75 104 192ss	20	161
4	192		
6s	292	Ageo	
9-13	160	2, 6-8	132
9ss	160	6s	176
9s	104	18s	132
9	161 291	21ss	176
14	161 292	21s	132
7, 7	148	23	75 132
8-20	149		
14	160	Zacarías	
18	292	1, 15-17	132
20	179	2, 3s	132
Nahúm		4	176 317
1-3	148s	8s	188
1-2	499	13-17	132
1, 2-10	161 292	13,15	176
13	498	3, 8	21 75 132 176
2, 6	499		179 252
Habacuc		10	161
1-3	148s	4	317
		4, 1-6a	132

4, 6s	176	12, 3	291
6	164 189	6,8s	161 291
6aβ-7	132	9-11	317
7ss,10b-14	132	10	317 355 359
14	109 176	11	126 161 291
6, 8	132 176	13, 1s	161 291
9ss	131	2-6	160 292
10-13	176	4	161 291
11-13	497	7-9	160
12s	132 176	14	159 161 292
12	21 132 179	14, 1ss	161 359
13,15	132	1,4	291
8, 3	132	5	86 414
4s	132 160	6	161 291
6	292	7	293
7s	160	8	161 291 293
8	182	9	160 188 292s
10-13	132	10s	160
13	160	10	160 292
20-3	132 160 293	11	161 293
9	160	13	161 291
9, 4-7	160	16-19	160 293
9s	17 19 104 187	16s	158 188 292 369
9	193 195	20s	292
10-13	160	20	161 291
10	161 162 192 194	21	161
	293		
11s	160	Malaquías	
16	161 291	2, 10-13	160
10, 5s,8-10,10	160	2,17 - 3,5	160
11, 4-17	160	3, 1s	326
12-14	369	1	17
12	159	20	336
12, 3s	161 291	23s	325
		4, 22	238

## 2. APÓCRIFOS Y PSEUDOEPIGRÁFICOS

II Esdras		6, 9	294
3, 4ss	437s	16	295
4, 2,5,11	294	18ss	322
23	292	20	294
26s,27,36s	294	21s	295
4,51 - 5,13	322	23	434
5, 1-5,4-6,8,9	295	24	295
42	297	25	292
50-5	295	26	299 327
50ss	294	7, 12s	294
		12	294

7, 17	292	11, 32-45	433
21	298	36-45	391
26ss	391	37	397
26	442	44	294
27	333	46	340 433
28-31	317	12ss	292
28ss	183 355 356	12s	428
28s	311	12, 32-4	433
28	292 299 320 330	32ss	391
	422 427 441	32	312 318 391 392
29ss	439		420s 429s
29	392 400	33	341 430 432 434
31	294 391	34	183 292 340 346
32s	297		347 439
32	434	13	295s 333 392
33s	297	13, 1ss	340 425
33	456	3	392 409 424
36ss	299	5s	431
36s	300	5	340
36	298 300	12ss	433
42	292	12s	437
47	292 294	12	367 415
48ss	318	13	429s
48	293 300	16ss	322
50	294	24	292
61	300	25ss	392
67	298	25s	420s
70,73	296	26	292 391 436 438
75	298	28	343
78,101	297	29	436 438
84	298	30s	427
87	296	32	320 488
97	297	33	435
112s	294	35ss	433
116ss	437	37s	340
125,129,137s	297	37	320 430
8, 1s	294	38	409 432
6	298	39ss	415 437
30	292	40	416
34s	437	48s	292
38	300	49	340
52	292 294	51s	425
59	298	52	299 330 420 427
8,63 - 9,6	322		441
9, 3	295	14, 2	298
8	292	9	299 320 391 405
10, 35ss,50ss	437		415 441 479
11s	437	11s	323
11, 1ss	341	11	294

14, 36	297	Aser	
49	299	5, 6	293
IV Macabeos		7	296
1, 8	328	8	292
15, 3	293	José	
17, 18	298	19	295s 340
Testamento		Benjamín	
de los XII Patriarcas		10	297
Rubén		Jubileos	
6, 10-12	312	1, 16	413
Simeón		29	298
6	297	4, 23ss	476
7	313	5, 10,13	296s
Leví		7, 29	300
3, 4	296	34	413
4, 2s	297 315	16, 26	413
5, 1-3	315	21, 24	413
8	315 412	22, 11	413
8, 11ss	313	23, 18,19	295
18	293 297 312 313	22ss	322
	336 347 351 416	23s	292
	439 443	25	295
18, 2-5	314	24, 28	292
7	337	25, 3	413
8-9a	314	31	347
9-12	416	31, 13ss	312
10s	367 443	13,14a,15a	313
12	432	17	341
Judá		20	344
22-24	312	36, 10	296
22, 2s	313	50, 5	298
24	336 344 497	83, 11	296
24, 4,5s	497	Documento de Damasco	
25	293 297	8, 8,10	328
25, 3	432	9, 8	328
Zabulón		10ss	343
10	297	39	329
Dan		18, 8	347
5	292 295 297	Salmos de Salomón	
5, 9s	314	1, 2s	337
10	432	3, 11	300
		12	293 297s
		5, 6	430

9, 5	297	18, 7	345
11, 8	292	8-10	338
13, 11	297 300	8	336 345
14, 3	297	10	330
9	300		
10	297	I Henoc	
15	297	1-36	305
15, 10ss	300	1-32,6	387
10	300	1-5	387
13	297	1, 1	292
17s	309	2ss	476
17	292 311 324 344	3-9	297
	353	2, 1	328
17, 3	323	5, 4	328
4s	312	6ss	437
5,8	324	7s	292
15ss	295	7	298 413
21	312 322s	6-36	387
23	312	6-9	385
24-27	340	8, 2	295
24	292	10	293
25	336	10, 6-12	296 298
28-31	345	6	300
28s	336	9	295
28	338	12s	295 300
30	292	12	295
31	336	16	432
32	318 338 342s	17	413
33s	344	12, 3s	476
35s	338 345	14	293
35	336	14, 6	295
36	318	8s,24s	483
37	338 345	15, 1	476
40	339	8	295
41	337 345	16, 1-4	295
42	336	1ss	432
43	339	21, 1-6,10	295
44-46	344	22, 4,11	296
44s	338 344	25, 3	292 428
44	345	4	296
45,46	345	5,7	292
47	319	27	300
48s	345	27, 1	293
48	336	2s	298
50	345	3	292
51	323	32, 2s	480
18, 5s	318 322	3	416
5	323	37-106	319 387
7s	318	37-71	385

37	476	46, 4-9	449
37, 4	293 297	4-6	438 448
38, 1ss	390	4	441
1	297	5	300
2	399 406 411 422	6	433 448
3	412	7	420
4	298 414 428	8	441
6	297	47, 1ss	413
39, 1ss	414	2	414
1-2a	385	3	292 428
3-7	404	4	412 414 447
4-7	427	48, 1	412 414 437 442
4ss	413	2-10	391
4	414	2-7	394
5s	411 443	2-4	437
5	437	2s	405
6ss	405	2	386 404 407 423
6s	403		428
6	398s 406 412	3-7	428 473
7	420	3	386 391 404s
40, 5	398 403 405 413	4ss	436
	420s	4	398 443 448 450
9	297	5s	403 405 444
41, 1s	412	5	391 407 424 428
1	430	6	391 398 404ss
2	413		420 439
3ss	410	7	413 421
9	295 391 420 429	10	318 392 444
42	385	14	318
42, 2,5,10	293	49, 1ss	409
45-50	428	1s	444
45, 1-3	297	1	412
3ss	448	2s	336
3s	413	2	345 398 404 411
3	423 430		412 423 439 440
3c	386		448
4-6	437	3	339 386 409 410
4s	440 442		411 414 415 444
4	407	4	398 410 430 448
5	398 445	50	393
46ss	340	50, 1ss	428
46	386	1s	413
46, 1-6	394	4	292 295 442
1-3	407	51-53	340
1ss	397 413	51, 1-3	297
1s	405	1s	434 437
1	408 428	2s	434
3	345 386 398 406	2	436s
	409 411 421	3-5	398 440

51, 3	315 336 407 409	61, 8	429s
4	421 423	9ss	407 445 473
5	442	9	407 421
52	398	10	398
52, 1	409	12	299 413 416
3s	483	62, 1	448
4	438	2ss	429
6ss	392 440	2s	411
6	431	2	346 407 409 412
8s	398		423 432 438
8	443	3-5	423
9	437	3ss	448
53s	398	3	430
53, 1	298	5-9	394
4ss	438	5ss	438
6	448	5	394
7	398s 413 441	6s	424
54, 4ss	411s	6	421
5s	432	7	391 394 398 403
6	428		405 421
54,7 - 55,2	296	8	398
55, 4	385	9-11	431
	398 407 423 429	9s	448
	432	9	394
56	296	10ss	428
56, 3	298	12	412 433
5-8	393	13	436
5,7	296	14	394 444
57	438	15s	444
57, 1-3	393	15	398
58, 3-6	437	63	428
3	297s	63, 6	300
4s	437	9	444
5	293 412	11	394 444 448
6ss	428	64	295
60	385	65 - 69,25	385
60, 2	315 428	68	295
3	483	68, 5s	432
6	296	8	428
61-64	428	69, 26-29	394 444
61, 1ss	409	26ss	428
4s	434 436	26s	394 437
4	398 441	26	421 424
5	297 398 427 435	27s	431
	437	27	429
6ss	424 438	29	394 422
7	424	70s	476 479
8s	429	70	413 415 479 480
8	398 407 414 423		482

70, 1	394 403 405 407	90, 37	293 394
	479	38	317
3s	299 479	94ss	296
4	416 479	91-93	305
71	315 475 479 480	91, 3	413
	482s	7	296
71, 1-4	479	10	447
1	480 483	12-17	323 413
5ss	475 479	14	394
11	483	15s	297
14-17	480s	15	295s 298
14ss	346	16s	298
14	394 481s	16	293
16	412 481	92ss	292
17	394 481s	92	413
72, 1ss	293 476	92, 1	476
1	298 328	3s	447
35	328	3	297
75, 5ss	479	5	300
79, 1	328	93	413
81, 1ss	476	93, 1-10	323
5	483	1	476
82, 1	476	2	413
83, 10	476	3	295
84, 4	296	5,10	413
88	295	11	395
89	295	94, 1,6s,10	300
89, 1	395	95, 6	300
52	326	96, 6,8	300
62	476	97, 1	300
71	476	6	476
90-104	305	98, 10	300
90, 9	326	14	300
16-18	295	99, 1	300
16	296	4ss	322
17	295s 476	4,5,8	295
18s	296	11	300
18	292	15	296
20-9	297	100, 4,5	295 297
20	428 476	6	476
21-4	295	9	300
21ss	432	11	295
24-6	300	103, 2	476
24s	298	8	298 300
26s	300	104, 11-13	321
30	394	11s	476
31	326s	105	321
33	394	105, 1ss	321
34	293	2	321



107, 1	413 476
108, 1	476
4-6	300
7	476
11-14	298
14	300
110, 2	295

## II Henoc

1-23	476
7, 1	296 432
8s	299
8, 5s	123
9s	298
20	293
21, 3	315
22, 1ss	476
4-6,8-10	315
24, 1-3	315
1,2	476
30, 10ss	456
31,1 - 32,1	456
31, 2	293
33, 4	476
36, 2	315
38, 5ss	476
39, 8	297
40, 12	296
42, 6	293 298
10	298
44, 5	296
46, 8	297
48, 9	296
50, 2	297
4	296
51, 8	295
58, 5	295
6	296
61, 2	295
65	297
65, 6	296
7-10	295 298
8	292
10	297
66, 6s	295
6	294 297
7	296 298

## III Henoc

3-15	476
4, 2	478
10, 1	424
3ss	477
11, 1	477
12, 5	477
16, 1	429
48, C	424 476
C,1s	429 477s
5	424
7,8s	477
8	429

## II Baruc

4	442
4, 12	298
5, 2	296
8, 50	298
14, 13	292 297
19	292
15, 7	292
20, 4	296
21, 1,23,25	292
25-29	322
25, 3	295
27	295
28, 3	322
29s	434
29	293 317
29, 1	428
2	292
3s	405
3	183 318 330 392
	422
4	292
5ss	442
5,8	440
30	183 297 317
30, 1ss	434
1	295 318 330 392
	422s 440
2ss	414
2	292
5	300
31, 5	298
32, 1	295
6	298

35ss	340	73, 1	428 439 443
36-40	292	6ss	442
36, 1ss	340	74, 2	391
39s	439	75, 5	292
39,1 - 40,4	341	76, 2	391 415 479
7s	438	5	298
7	318 392 422	78, 6	298
40	317	82, 3ss	292
40, 1	318 392	83, 7	296
2	292	8	294 298
3	439	10-21	298
41, 11	298	85, 10	293
44, 9,11	294s	13,15	298
12	298	86, 12ss	296s
15	300		
48, 30-37	322	Asunción de Moisés	
32s,35	295	1, 18	294 296
43	300	8s	295
50	292	9, 1ss	327
49-51	297	10	292 296s
49, 2	298	10, 1s	432
50, 2	297	6	298
51, 1ss	297s	12, 4	294
3	292 297	13	296
5	298		
8	292	Apocalipsis de Abraham	
11	298	29s	295
52, 3	297		
53-72	323	Apocalipsis de Elías	
53ss	295	6, 11s	293
53	425	7, 1ss	296
54, 13	293		
21	294	Ascensión de Isaías	
57, 2	293 296 298	11	456
58, 13	300		
59, 2	300	Oráculos Sibílinos	
8	296	2, 35s	293
62, 2	427	154s,164s	295
66, 7	292	3, 46-50	389
69-74	428	55	296
70, 1ss	322	63ss	296
2s,5s	295	73	297
9	318s 340 392 399	288ss	341
72s	425	538s	294
72	434	581	293
72, 2	318 392 422 426	611	319
	428	620ss	293
4-6	433	632ss	341

3	633ss	295	5, 247s	298
	652	330	281ss	123
	653	340	281	293
	654	342	344s	298
	659s	293	414	365 389
	663ss,670ss	295s	429ss	344
	689-92	297	447s,512ss	298
	706ss	344		
	744ss	293	Odas de Salomón	
	796-806	295	9,10,18,22,28,31,	
4, 40ss	296		33,41,42	275
	172	298		
	180s,183s	296s	Vida de Adán	
	384	292	10	296
5, 108s	341		12ss	456
155ss,206ss	298		12,26,37,93	296

### 3. NUEVO TESTAMENTO

Mateo		20, 21	439
2, 5	312	21, 15s	312 318
28	317	22, 30	304
4, 1ss	489	24, 8	295
3,6	403	27,30	424
5, 22	300	37ss	427
8, 12	300	51	300
17	204	25, 31	423 428
20	489	34	439
29	401	41	300
9, 8	486	26, 63s	402
10, 35s	492	64	424 487
11, 3	3	27 40-42,54	403
13s	326	28, 19s	320
14	250		
18s	489	Marcos	
12, 23	312 318	1, 24	403
32	489	2, 5ss	347
13, 37	489	10,28	489
42	300	5, 7	401
15, 22	312 318	7	492
16, 21ss	359 451	8, 27-33	489
28	439	31	359
17, 10ss	326	9, 11s	326
18, 26-8	396	12	204 320
28	300	31s	359
19, 28s	439	43,45,47s	300
28	298 300 423	10, 45	312

10, 47	318
11, 10	312 318
12, 7	396
14	371
25	304
35	312
13	390
13, 8	295
26	384 424
14, 62	384 402 424 487
15, 39	403

## Lucas

1	200
1, 17	250 326
32	318
2, 1-20	334
14	293
3, 38	402
4, 1ss	489
3,9	403
7, 20	3
33s	489
8, 28	401
9, 58	489
12, 10	489
17, 22	427
24	424
26,30	427
19, 10	486
20, 30-6	304
21, 27	424
22, 29s	439
37	204
67-70	402
69	424 487
24, 20s	359

## Juan

1, 21	326 329
25	326
2, 17	331
3, 13	486
4, 25	351 410
29	350
5, 22-27	428
27-29	435
6, 14s	351
14	329 351

6, 62	486
7, 3ss	331
40	329
41s	312
42	318
8, 56	141 422
12, 31	286
38	204
14, 22	331
30	286
15, 6	177
16, 11	286

## Hechos

1, 6	320 330 349
2, 29,31	178
33	204
3, 21	320
8, 32s	204
17, 31	359

## Romanos

1, 3	312 318
5, 19	204
8, 33s	212
12, 2	294
15, 21	204

## I Corintios

1, 8	427
20	294
23	359
2, 6,8	294
3, 18	294
5, 5	330 427
8, 6	406
15, 24	356
45	406
52	434

## II Corintios

1, 14	427
4, 4	294
18	295
8, 9	486

## Gálatas

4, 4	323
------	-----

4, 26	293	13, 26	422
5, 11	359		
Efesios		I Pedro	
1, 21	294	2, 22,24s	204
Filipenses		Judas	
1, 6,10	330 427	7	300
2, 6s	486 490	Apocalipsis	
6	408	1, 13	390 432
7,9	204	3, 12	293
16	330 427	4, 7ss	383
Colosenses		5, 5	312
1, 15s	406	6, 12ss	295
15	408	11, 3s	327
2, 3	421	6	295
I Tesalonicenses		12	126 130 334
3, 13	428	12, 7-9	295
4, 16	434	7ss	432
5, 2s	427	13	432
II Tesalonicenses		13, 17	295
1, 10	427	14, 14	432 424
17	428	19,11 - 21,8	389
2, 1	427	19, 19	295
2	330	20	300
3	296	20, 4s	356
II Timoteo		10	300
2, 8	312 318	11-15	297
4, 8	412	14s	300
Hebreos		21, 1	298
11	141 422	2	293
12, 22	293	8	300
		10	293
		22, 1s	293
		2	293 442
		16	312

#### 4. PASAJES RABÍNICOS

Mishnah		Shabbat	118b	324
Abodah Zarah	3b	293		
Sanhedrin	96b	365	Talmud Babilónico	
	97b	324	Berakot	17a 304
	98a	365s		61b 293
	98b	372	Haglgah	12a 293
	99a	356 372		15a 477

Ketubot	11b	293	Agadat Shir Hash-Shirim	
Pesahim	118b	293	4, 11	336
Sanhedrin	38b	366 477	Pirke de R. Eliezer	
	94a	309	11 (6c)	343
	95b	296	Seder Reb Amram	
	96b,97a	322	1, 9a,10b,12a	336
	98a	322 365s	Targums	
	98b	310 322	Génesis	
	99a	310 366	4, 14	377
Shabbat	30b	293	5, 24	477
Yebamot	47a	292	9, 5-6	377
Yom Tob	15b	293	49, 10	341
Talmud Jerosolimitano			Exodo	
Berakot	5a	312	12, 42	333
Taanit	63d	365	20, 11	342
	64a	324	40, 10	293 326
	65b	366 456	12	316
Midrash Rabbah			Números	
Génesis Rabbah	191 343 364		11, 26	342
Exodo Rabbah	344 367		24, 7	293
Levítico Rabbah	364		Deuteronomio	
Números Rabbah	343		25, 19	341
Cantares Rabbah	477		30, 4	293
Lamentaciones Rabbah	312		35, 4	326
Tanhuma Toledot	20 365		I Reyes	
Midrash Mishle	67c 364		5, 13	318
Midrash Tehillim			I Crónicas	
Sal 21,7	366		3, 24	424
Sifre Levítico			Salmos	
Lev 26, 4s	293		8, 15	389
Sifre Deuteronomio			80, 18	389
Deut 6, 5	298		144, 3	389
11, 14	293		Eclesiastés	
32, 12	293		7, 24	322
Pesikta				
51a	318			
163b	324			
Pesikta Rabbati				
75a	318			
152b	364			
161b-164a	336			

Cantar de los Cantares		30, 15	336
4, 5	316 318	33, 13	293
7, 4	316 318	15	312 318
Isaías		Lamentaciones	
11, 1	312 318	2, 22	341
6	293	Daniel	
14, 29	318	7, 13	366
52, 12	341	Oseas	
52,13 - 53,12	360-62	3, 5	312 318
53	347 450	Miqueas	
53, 1,3	341	4, 8	
4	347	5, 1	312
7,11s	341	Zacarías	
Jeremías		4, 7	364
23, 5	312 318	9, 9	366
6	336		
15	318		
30, 9	318		

## INDICE DE AUTORES

- Aalen S. 298 308 328  
 Abegg E. 459 492  
 Albright W. F. 5 14 26 31 56 60 84  
     259 316 493  
 Alt A. 35 66s 68 74 85  
 Anger 232  
 Aptowitz V. 315  
 Arvedson T. 458 475  
 Asting R. 414 455  
  
 Badham F. P. 379  
 Baethgen F. 7  
 Baldensperger G. 483  
 Balla E. 270  
 Barnes W. E. 207  
 Barth C. 256  
 von Baudissin W. W. 60 67 91 95  
     238 505  
 Bauer B. 385  
 Bauer H. 199  
 Bauer W. 298  
 Baumgartner W. 91 316 322 381  
     383 455  
 Beasley-Murray G. R. 313  
 Beer G. 5 385 387 396 410 413 441  
     449 475 479ss 503  
 Begrich J. 12 64 83s 97 206 219 221  
     223 240 255 270 420  
 Bentzen 17 20 57 66 71s 83 93 133  
     156 202 205 207s 210 213 219ss  
     234s 238ss 243 249s 253 269s 285  
     381 382 458 492 505  
 Berry G. R. 21  
  
 Bertholdt L. 316  
 Bertholet A. 19 76 83 327 337 387  
     418 430 493 501  
 Beth J. 16  
 Bewer J. 503  
 Bickerman E. J. 313  
 Bieneck J. 320  
 Billerbeck P. véase Strack  
 Birkeland H. 12s 27 75 200 224 255s  
     297  
 Birnbaum S. A. 315  
 Black M. 313 403s 457 474  
 de Boer P. A. H. 71  
 Böhl F. M. Th. 90 257  
 Böklen E. 287  
 Bonner C. 321 387  
 Bonsirven J. 294 358 393 507  
 Bonwetsch G. N. 388  
 Bousset W. 117 183 285ss 290 292-  
     -301 307 309 312s 316 318s 325ss  
     334 340 342 344-346 355 377 380  
     386 406 415 434 453 459 461s 463  
     466 469s 472 474ss 506  
 Bowman J. 364s 377 477 485  
 Brandt W. 430 455  
 Briem E. 36  
 Brockelmann C. 396  
 Brownlee W. H. 329 504  
 Brun L. 377 485ss  
 Buber M. 167 502  
 Buda J. 179  
 Budde K. 68 233s  
 Buhl F. 4 7 65 126 144 200 310 408



- du Buisson Du M. 508  
 von Bulmerincq M. 126  
 Bultmann R. 480  
 Burkitt F. C. 327s  
 Burrows M. 26 315s 328
- Campbell J. Y. 377ss 388 395  
 Canney M. A. 93  
 Cannon W. W. 277  
 Caspari W. 21 205s 502  
 Clemen C. 327s  
 von Cölln D. G. C. 232  
 Conteneau G. 36  
 Cook S. A. 5 383  
 Coppens J. 125 205 239 269  
 Cornill C. H. 204  
 Cossmann W. 431  
 Cowley A. E. 81  
 Creed J. M. 459 462  
 Crook Margaret B. 120
- Charles R. H. 117 313s 328 385 387  
 395s 399 417 475 479  
 Cheyne T. K. 20 232  
 Christensen A. 408 459
- Dahl N. A. 415 442 488  
 Dalman G. 123 297 316 318 320s  
 334 336 357 364 377s 392 396  
 446s 475  
 Danell G. A. 6 308  
 Davies W. D. 368 453  
 Delitzsch F. 4  
 Dietze K. 120 205  
 Dillmann A. 387 475  
 Dix G. H. 317  
 von Dobschütz E. 487  
 Dossin G. 83  
 Driver G. R. 15  
 Driver S. R. 360  
 Drummond S. 320 385  
 Duhm B. 121 205 215 220 253  
 Dupont-Sommer A. 461  
 Dürr L. 33 47 53 71 90 140 153 167  
 239 241ss 257 259 494
- Ebeling E. 143  
 Edsman C. M. 234 381 493  
 Eerdmans B. D. 395  
 Eisler R. 15
- Eissfeldt O. 60 67 71 86 176 199  
 204 216 234s 502 505s  
 Elliger K. 270 276s  
 Elmgren H. 393  
 Emmett C. W. 491  
 Engnell I. 7 13 16 27s 30ss 36 41s  
 43 45 50 54 56s 58s 61s 63 68  
 70s 83s 92 95s 116 119 126 186  
 192 207s 213 215 220 234 238s  
 242ss 246s 257s 357 383 450 458  
 491ss 495ss 500 504ss  
 Eppel R. 312  
 Erman A. 31 33 35s 92 476  
 Euler K. F. 50 67 70 102 176 267  
 309  
 Ewald H. 232
- Fahlgren K. H. 121  
 Falkenstein A. 49  
 Farley F. A. 234 253  
 Fiebig P. 396  
 Filón 305 392 459  
 Fischer J. 205 210 214 504  
 Flügel G. 462  
 de Fraine J. 36 55 68  
 Frankfort H. 27 31ss 36-54 56 65  
 71s 74 83s 90 92 95 103s 140 199  
 244 493s 497  
 Frazer J. G. 26 30s 35 38 303  
 Fridrichsen A. 337  
 Friediger M. 375
- Gadd C. J. 37 40 56 71 103 244 494  
 von Gall A. 139s 306 312 314 316  
 318s 325ss 329s 334 405 409 422  
 426 432 434 440 456 469  
 Galling K. 166  
 Geiger A. 319  
 Gemser B. 14  
 van Gennep A. 33  
 Gerleman G. 453  
 Gesenius W. 7 126 144 234 408  
 Gillet L. 310 374s  
 Ginsberg H. L. 60s 315 383 504  
 Ginzberg L. 316 343 461  
 Götze A. 58  
 Grabar A. 508  
 Graham W. C. 102  
 Gray G. B. 340

- Gressman H. 4ss 14ss 18 21 26 29s  
 53 64 83 105 116 123 131 139  
 140 145 160 175 177s 184 205  
 210 233 239 249 257s 276 310  
 317s 319 328 334s 382 416 451s  
 457s 500s  
 Gronbech V. 236 460  
 Gunkel H. 12s 15 17 26 29s 42 64  
 71 76 83s 97 126 153 157 221  
 223 255 270 287 297 333 382 416  
 426 438 442 460  
 Güterbock H. 54 140  
 Guttman M. 461  
 Gyllenberg R. 156 207 334  
 Haldar A. 7 28 55 64 143 238 498s  
 Haller M. 206 246 270  
 Hammershaimb E. 19s 121s 126  
 128ss  
 Hehn J. 74 87  
 Hempel J. 83 220 265 267 275  
 Henneke E. 275  
 Hering J. 357 377 483s 487 489  
 Hertrich V. 19  
 Hertel 408  
 Hertzberg H. W. 208  
 Hilgenfeld A. 385  
 Hocart A. M. 27 36 38 56  
 von Hoffmann 385  
 Hoffmeyer S. 453  
 Holmes S. 231  
 Hölscher G. 6 15 19s 88 138 145  
 289 291 307 315 382 453 501 503  
 Holzinger H. 378  
 Hollmann G. 290  
 Hommell F. 459  
 Honeyman A. M. 74  
 Hooke S. H. 26 44s 61 64 69 95 497  
 Horodezky S. 461  
 Horst F. 179  
 Humbert P. 71  
 Huntress E. 231 320  
 Hvidberg F. F. 61 71 73 98 119 126  
 257 315ss 328s 339 342 347 497  
 Hylander I. 75 110  
 Ibn Ezra. 216  
 Jacobsen Th. 38  
 Jahnow H. 219  
 James E. O. 275  
 James M. R. 275  
 Jansen H. L. 287 298 453 459s 475  
 Jastrow M. 27 70  
 Jaussen A. 124  
 Jenni E. 75  
 Jeremias A. 28 53 140 501  
 Jeremias Chrl. 42 50s 55  
 Jeremias J. 326s 357 446ss 450 459  
 501  
 Johansson N. 357 446 450 475  
 Johnson A. R. 7 70 96 497  
 Jonas H. 469  
 Josefo 310 350  
 Junod A. 36  
 Juotsi Y. 459 472  
 Justino 296 332  
 Kahle P. 377  
 Kapelrud A. S. 61 153 502  
 Kautzsch E. 440  
 Kees H. 46  
 Keller C. A. 128 252  
 Kennett R. H. 492  
 Kessler K. 462  
 Kissane E. J. 205s  
 Kittel G. 448 488  
 Kittel R. 121 202 270  
 Klausner J. 316 326s 364 446s  
 Klostermann E. 334  
 Knobel A. W. 232  
 Knudtzon J. 6 83  
 Koch R. 191  
 Köhler I. 155 216  
 Kusters W. H. 232  
 Kraeling C. H. 468 472  
 Kraeling E. G. 18 153 459  
 Kramer S. N. 49 54  
 Kristensen W. B. 31 61 418 458  
 Kümmel W. G. 509  
 Küppers W. 290 372 457 507  
 Labat R. 36 38s 40-44 46 48s 51 53  
 55s 57 103 140 143 244 491 495  
 Lagrange M.-J. 248 290 366 382s  
 386 403 479s 506  
 Lang A. 493  
 Langdon S. 54 56 460

- de Langhe R. 60  
 Lattey C. 327  
 Lauha A. 70s  
 van der Leeuw G. 34 36 38 44  
 de Leeuw V. 240 493  
 Lehman E. 462  
 Leivestad R. 313 341 411  
 Lévy-Bruhl L. 56 79  
 Lewin E. 91  
 Lidzbarski M. 176 455  
 Lietzmann H. 395s 406  
 Lindblom J. 21 240 315 501 506  
 Linder S. 66 87  
 Lindhagen C. 204 246  
 Lods A. 82  
 Lofthouse W. F. 231 275  
 L'Orange H. P. 98
- Manson T. W. 313s 386  
 Manson W. 305 360 377  
 Marmorstein A. 220 224 230  
 Marti K. 501  
 May H. G. 132  
 McCown C. C. 65 483  
 Meek T. J. 493  
 Meissner B. 36 40 83 248  
 Merx A. 355  
 Messel N. 19s 287 297 315 322  
 331ss 337 344 353 379 386s 392  
 394s 403 410 412 425 454 479 501  
 Meyer E. 6 140 310 315 377 379 458  
 Meyer R. 312 328  
 Michelet S. 66  
 Montgomery J. A. 86  
 Moore G. F. 178 230 285s 289 291  
 294s 297 301ss 309ss 317 319 323s  
 326 356 365s 368 370ss 383 389  
 399 403 447  
 Morgenstern J. 71 76 80 86  
 Mosbech H. 126 327 335 389  
 Mowinckel S. 7 12s 16s 19s 24 27  
 29s 32 34 41 46 54 58 60s 63s  
 67 70 82 84 88 90s 92s 95 103s  
 105 107ss 110s 119 121 123ss  
 127ss 140ss 145 148 152 154-160  
 165 185 189s 196s 200 204-208  
 210 216 221ss 226 234 236 239  
 244 246 249s 256 259 263 267  
 270 276s 288 298 303 328 330
- 338ss 369 401 408 419 426 449  
 454 459 461ss 466 472 475s 478  
 492 494s 498 500s 504s
- Müller W. E. 151  
 Munch P. A. 161  
 Munck J. 327  
 Mundle W. 389  
 Murrelstein B. 350 367 410s 461  
 Musil A. 96
- Neiman D. 88  
 Neubauer A. 360  
 Nikolainen A. T. 255  
 Nöldeke T. 462  
 Norden E. 125  
 North C. R. 70 205s 208 215s 218  
 220 239 352 362 399 504  
 Noth M. 67s 89 91 140 214  
 Nötscher F. 15  
 Nyberg H. S. 56 119 204 215-220  
 222 234s 238s 242 253 257 269s  
 360s 459 505s  
 Nyström S. 68
- Odeberg 445 475-478  
 Oppenheim L. 50  
 Otto R. 86 299s 409s 442 472 475
- Pallis S. A. 45 242  
 Pap L. I. 153  
 Parker P. 378  
 Parrot A. 508  
 Paton L. B. 252  
 Peake A. S. 232 234  
 Pedersen J. 19 30 51 53 59s 62 64s  
 78 83 85 90 93 96 102s 116 118  
 173s 181 199 207 234 236 255 285  
 326 339 382 411 418 492s 505s
- Pfleiderer O. 386  
 Philippi 385  
 Pidoux G. 146 165 167s  
 Porteous N. W. 502  
 Prätorius F. 503  
 Preisker H. 296  
 Preuschen 298  
 Procksch O. 12 184 457  
 Puukko A. F. 70

- von Rad G. 71 84 105 114s 121  
 Ranke H. 31 35 88  
 Ratschow C. H. 87 97  
 Ravn O. 44  
 Reicke B. 492  
 Reitzenstein R. 384 406 426 459  
 464 466 468  
 Riesenfeld H. 95 156 186 255 290  
 297 357 371 376 492 507ss  
 Rignell L. G. 132  
 Robinson H. W. 179 234ss 505  
 Robinson T. H. 497  
 Rosenthal F. 455  
 Rost L. 6 181  
 Rowley H. H. 20 75 243 315s 327s  
 380s  
 Rudolph W. 205 210 214 239 250  
 270 275s  
  
 Schaeder H. H. 287 459 462 466  
 468  
 Scheftelowitz J. 459 462  
 Schenkel D. 234  
 Schiller-Szinessy S. M. 416  
 Schlier H. 455  
 Schmith H. 317  
 Schmith N. 376 396  
 Schmith W. 93 493  
 Schnabel P. 287  
 Schniewind J. 446  
 Schoeps H. J. 334  
 Schofield J. N. 26 67  
 Schou-Pedersen V. 455 463  
 Schrenk T. 413s  
 Schubert-Christaller E. 324  
 Schürer E. 290 341 352 357 363s  
 379 387 416  
 Seele K. C. 31 35 476  
 Seidelin P. 360  
 Sellin E. 15s 131 138 146 167 210  
 239 249 269s 277 458 500s  
 Serouya H. 461 463 477  
 Sievers E. 503  
 Silver A. H. 302  
 Simchowitsch J. N. 310  
 Sjöberg E. 63 140s 230 259 357 359  
 376s 385ss 390 392-398 403 405  
 407s 411ss 419s 422ss 428s 433s  
 437s 446-451 458 468 473s 476  
 478s 480-483 486 488 507  
 Skemp A. E. 129  
 Smend R. 501  
 Smith H. 317  
 Smith S. 168 205ss 263 270 276  
 Smith W. R. 67  
 Snaith N. H. 156 234s 240  
 Söderblom N. 408 493  
 Stade B. 5 327 337 430 501  
 Staerck W. 54 112 139s 177s 184  
 192 197 202 214 250 276 288 299s  
 309 350s 353 357s 360 396 399  
 409 413s 422 427 448 450s 454  
 457s 461 474s 479 501  
 Stamm J. J. 121 140 347  
 Stauffer E. 373ss  
 Steindorff G. 31 35 476  
 Stern L. 373 375  
 Stevenson W. B. 205  
 Strack H. L. 295 308 311s 316 319s  
 322-327 329 331 333 337 339s  
 343-349 354-359 364s 367 389 403  
 424 435 446 456 461 471 474 508  
 Streck M. 52  
 Ström A. V. 234 379 381 415 488  
 Stummer F. 54  
 Sukenik E. L. 508  
 Sverdrup G. 493  
 Swete H. B. 387  
  
 Taylor V. 231 386 454  
 Thenius O. 232  
 Thureau-Dangin P. 52  
 Torrey C. C. 19 316s 328 388  
 Toynbee A. J. 146 164 484  
 Trever J. C. 315 387  
 Troje L. 459  
  
 Umbreit F. W. 234  
 Usener H. 123 125  
  
 Vatke W. 232  
 Violet B. 320  
 Völter D. 378  
 Volz P. 21s 90 156 204 224 233 240  
 253 286 290 292-301 323 325 327  
 329 336 340 382 417 475 479  
 Vriezen T. C. 53

- Waterman L. 234  
 Weber F. 191 286 316 324 354 359  
     363ss  
 Weiss J. 454  
 Weisse C. H. 385  
 Welhausen J. 7 377 395 501  
 Werner M. 408  
 Wernle P. 422  
 de Wette W. M. L. 234  
 Widengren G. 28 30 36 42s 53 55  
     57 63 70ss 81 84 96 132 138 140  
     177 179 242s 246s 257 315 357  
     408 460 469 491 493 495ss  
 Wiedemann A. 140  
 Wiener M. 234 374  
 Wilson J. A. 88  
 Winckler H. 28 65 95  
 Wischnitzer R. 83 508  
 Witzel M. 56 243  
 Wolff H. W. 15 187 204 270  
 Young E. J. 235  
 Ysander T. 375  
 Zimmermann H. 28 36 44 54 123 140  
     242 459 476 493

## INDICE DE CONCEPTOS

- Aarón, Mesías de 315s 319 343  
 Abimelec 67  
 Abodat hak-kodesh 365  
 Abraham 177 221 235 357 405  
 absolución 47 242  
 acadio(a) 15 55 383 460  
 — culto 498s  
 Achmim 387  
 Adad 32  
 Adakas 465  
 Adamanus 464  
 Adamus 464  
 Adán 348 367 376 402 417 426 435  
 443 451 456 460s 463ss 470 474  
 478  
 — segundo 406 463  
 Adapa 459s  
 adivinador, vidente 6 14 67 112  
 Adonis 60 257 259  
 — jardines de 91 497  
 adopción 42 87 177 321 402  
 Aesir 460  
 Africa 36  
 Ageo 131ss 150 163s 171 175s 264  
 309  
 agua de la vida 496  
 Agur 187  
 Ahura Mazda 401  
 'Ain Feshkha; véase "Manuscritos  
 del Mar Muerto"  
 Ajab 68  
 Ajaz 69 81 122ss  
 Ajicar 469  
 Akiba 310 341 383  
 Alef 478  
 alegoría 506  
 Alejandría 202  
 Alejandro 164  
 Aleyan-Baal 60s 116 257 259  
 alianza 79 91 99 104s 108s 118 146s  
 155s 158s 161 166s 173s 181s 186  
 195s 258 260ss 327 370 422 471;  
 véase también "David"  
 Amalec 14  
 Amarna (cartas de) 6 55 120  
 Amesha Spentas 469  
 Ammón 14  
 Amós 20 142 144ss 498  
 Ana 200  
 Anani 365 389 424  
 Anath 61 125s 202  
 Anathyahu 126  
 ancestral (jefe, antepasado) 37 51 67  
 70 235ss  
 — culto a 58 62 96s  
 — deificado 51s 84  
 "Anciano de días", el 341 380 383  
 424  
 angel(es) 85s 133 286 296 350 384  
 397 404ss 421s 427s 442s 445 473  
 476s 479 487  
 — de Dios, de Yahvé 105 326  
 Anosh 464s  
 Anticristo 296 342  
 Antífoco IV 381  
 Antropos 458 461ss

- Anu 40  
 Año Nuevo, fiesta del 27 29 33s 45ss  
 57 81 90ss 107ss 114s 120 123 125  
 145 152ss 158ss 164ss 207 242ss  
 256 284 296 494ss  
 Apocalipsis 133 389  
 apocalíptico(a) 287ss 308 322 349  
 355 365 368 372 375 383ss 393  
 396s 409s 417 419ss 422ss 432ss  
 437s 446s 451ss 471 474ss  
 Aram; véase "Siria"  
 arameo(a) 14 69 102 129 176 376ss  
 396  
 árbol de la vida 51 89 177 247 y  
 Notas Adicionales IV y VII  
 arca 29 92ss 96 157  
 Aristóbulo 30 508  
 Armilo 317 342 355  
 Asa 98  
 Asia Menor 26 58  
 Asiria, asirio(a) 5 26 39 44 47s 58  
 70 84 92 103s 122 127 130 139  
 143s 149 192 289 498  
 asmoneos 310ss 320 340s 351 508  
 Asuero 241  
 Asur (ciudad) 48  
 Asur (dios) 43 48 104  
 Asurbanipal 40s 52  
 Asumnasirpal 70  
 Aton 35  
 Augusto 179  
 Azazel 429
- Baal 60s 71 73 113 119 123 498  
 Baha 40  
 Babilonia, babilonio(a) 5 11 16 26ss  
 39ss 59 61ss 83 85 87 90s 96 98  
 103s 123 139 143s 148 152 154  
 157 162 164 176s 180 194 242ss  
 252 254 257 259 265 284 287 299  
 342 381 460 469s 475s 491ss  
 Balaam 14 112 191 308 310  
 Baruc 415 420  
 Batanero, Campo del 129  
 beduino 96 114 124  
 Beersheba 498  
 Behemoth 302 405 440  
 Belén 182 201 312  
 Beliar 286 314 417 429 432 451
- bendición 13 15 51s 55ss 62 76s 79s  
 89 93 99ss 107ss 119 132 139 154  
 163 179 190 193s 196s 257 339  
 347 415 491s  
 — de Jacob 15 112  
 Benjamín 308  
 Bernabé, Epístola de 157 284  
 Bethel 81 318 498  
 Betsabé 110  
 Bizancio 98  
 brote, rama, vástago 21 132 176ss  
 246 324 494 496s  
 Bylkalein 416
- "caldea", especulación 287 307 330  
 461s 469s 473  
 caldeo(s) 148s 152 154 165 266  
 cambio de fortuna 115 129s 145 161s  
 201 287 457s  
 Cambises 131 133 164 175  
 Canaan, cananeos 5 14 24s 59ss 64s  
 83s 87 91 95s 98 110 118 123 125  
 128 135 153 178 193 199 202 238  
 242 246 255ss 290 401 502  
 Cantar de los Cantares 308  
 caos 29 37 45ss 54s 61 92 97 140  
 143 153s 166 222 296 301 335  
 400 456 492 499  
 Carlomagno 64  
 carta constitucional 13 101 107  
 César 83 179 371  
 cetno 14 40 43 47 73 76 194  
 Ciro 6 76 150 152 154 162 164 168  
 186s 206ss 246 248 265ss 269  
 277 284s 320 506  
 cometa 14 77 113  
 conocimiento de Dios, de Yahvé 102  
 104 196s 351  
 consejo, consejero 116 191 337 502  
 Consolador 319  
 corona 35 40 43 47 72 132 179  
 coronación ritual 35 46s 72s 115  
 corporativa (personalidad) 94 234ss  
 creación 90 94 153s 364 405s 413  
 420 446 462 467 472 492s  
 — epopeya de la 38  
 — la nueva 140 157 165 175 267  
 296 298 325 349  
 cuajada y miel 90 123ss

## Cuarto Evangelio 487

culto 5ss 13 27ss 37ss 44 55ss 67ss

80ss 85 88ss 108ss 126 134 140

143 145 152ss 165s 238 242ss

255ss 296 371 415 449 500 y Notas

Adicionales I-VI VIII X y XIV

cultural(es), drama 34s 46ss 55 60s

91ss 154 179 494s 498

— patrones 244 356 498 y capítulo III passim

— su desintegración 27 96

238 357

Cuspido Fado 310

chasidismo 374

Damasco 122

— Documento de 315s 319 328 343 347

— Secta de 296 315 329 339 343

Daniel, Libro de 137 297 322s 379ss 397 439 453s 457 471

Dan'il 62 126 130 496

Dan'il-Aghat, leyenda de 59ss 128ss 496

Darío 131 150 469

Daud 83

David 14s 21ss 65 69 74s 82ss 92s

95 98 107ss 150 158 160 172s

176ss 190s 194s 260 283 293 311s

318s 324 340s 362 383 398 400

508

— alianza con 108s 173s 181s 186 260s

— casa de 6 13 21s 68 84 108s

128 131s 160 172s 179ss 186 200

261 278 312ss 332 339 353 388s

392s 403

— hijo o vástago de 117ss 132 171 174ss y capítulo VI passim 249

264 269 306 309 311 316ss 322

333s 346 349 358 366 373 402

507

democratización 2/ 81 247

demostrativos arameos 396s

Deutero-Isaías 6 10 18s 77 121 150ss

158 161ss 168 171s 181 185 y ca-

pítulo VII passim 283ss 308s 319

326 352 369 398ss 446 457 472

488 506 y Notas Adicionales XI y XII

deuteronomica, historia 79 142

Deutero-Zacarías 289

día de Yahvé 120 145s 158 161 166

283ss 322ss 325 330 349 427

diablo 12 285s 465; véase "Satán"

Diáspora 11 160 171 294 429

diluvio, nuevo 298

Dios, deidad, divinidad, diosa

— altísimo 32 117 464 492 496

— de la aurora; véase "Shahar"

— de la fertilidad 32 45s 60 89

113s 125s 153s 335 493ss

— idea hebraica de 85ss

— jardín de (de los) 53 70s 90 299

416

— de los muertos 95ss

— que muere y resucita 32 45s

55ss 95ss 125 180 242s 255ss 297

y Notas Adicionales IV V y VIII

— de la vegetación 45 60 97 132

180 243 247 267s y Notas Adi-

cionales IV V y VI

— viviente 94s 98 128 166s 255s

499

dispersión; véase "Diáspora"

Dod 83s

Dodijah 83

Domiciano 296

dragón 92 334 405

dualismo 158 285ss 349 370s 452s

467s 469

Dungi 50

Dunshagar 40

Dura-Europos 83 308

Ea 52

Eannatum 49

Ea-Oannes 459s

edades, doctrina de las 139s 143 158

285ss 295ss 301 321s 349s 354

356 370 378 390 432 433 437s

467 469

Edén 303

Edom 14 164 317 342

Efraim; véase "Israel (Reino del

Norte)"



- Efraim, Mesías de 317 357 362;  
véase también "José"
- Egipto, egipcio(s) 6 16 26 31ss 42  
44s 54 58ss 63 69 74 83ss 87 91s  
96 103 110s 115 126 139 248 251  
257 387 476 491
- Ekur 47
- El 61s 116 176 199 259
- El Elyon 81
- Eleazar 328
- elección 40ss 55 73ss 78 91 105 146s  
150 166s 174s 185s 196s 210s 226s  
284 320s 398ss 471
- Elefantina 126
- Elegido, el 319 386 398ss 404 406s  
410ss 418 427ss 435 439ss 448  
467 507
- Elías 68 178s 250 302 325ss 332 351  
353 365 427
- Apocalipsis de 327
- Eliseo 179
- Emmanuel 20 121-130 199ss 335  
470
- Eninnu 52
- Enlil 40
- Enosh 463
- entronización  
— de la divinidad 500  
— del Hijo del hombre 408s 420  
422ss 427 434 436ss  
— de Yahvé (ritual y mitología)  
89ss 107 123 152s 155ss 165 167  
179 188 283s 289 293 315 325  
369 492 498 502  
— del rey 41 72s 90ss 101 107  
115 132 143 308 492
- Enviado, el 465
- eón; véase "Edades"
- epifanía de Yahvé 92 94 123 152  
159ss 172 283s 292 330 502  
— del Hijo del hombre 422ss
- epifánico, estilo 54
- escandinava, mitología 48 459s
- escandinavo 44 64
- escatología 3s 8s 16s 24 53 63 109  
112 132ss y capítulo V passim  
175 189 267 y capítulos VIII-X  
passim y Notas Adicionales I IX  
XIII XIV
- escriba celestial 315 475ss
- esenios 288
- Eshunna 50
- espíritu 66 74 78 82 87s 99 132 142  
176 179 189 191 200 207 213 226  
237 277 336ss 364 373 409ss 479  
488
- estatua(s), culto de las 50s 59
- estrella 14 77 112
- Etana 40
- eternidad 116s 199  
— Príncipe de la 116
- etíope(s) 250  
— Nuevo Testamento 394s
- Eufrates 37 64 179
- exilio 11s
- Exodo 165 210 249
- expiación, ritos 44
- Ezequías 81 130 148 310 312 362  
372  
— mesías falso 309
- Ezequiel 19 69 88 149 184 191 230  
252 260 295 342 379 445 457  
463 501
- Ezra 415 420 431 438 469s
- Faraón 32ss 39 51 483 499 508
- fariseo, fariseísmo 290 368
- Félix 310
- Fenicia, fenicio(s) 6 86 176 257
- Festo 310
- "fijar la suerte", "determinar el des-  
tino" 45 52
- filisteos 25 93 125 308
- francos 64
- fravashi 459 483
- Freoras 310
- funerales, cantos 219 221s 225 230  
258 267s 270
- Gabriel 432 476
- Gálgala 68 498
- Galilea 310 317 453 455 489
- Gatumdung 40
- Gayomart 460 466 469
- gayomartianos 466
- Gedeón 65ss 114 502
- Gehenna, Gehinnom 298 300s 303  
361s

- Geniza, fragmentos 377  
 gerasenos, región de los 402  
 Gilgames 40 60 416 494 496  
 — epopeya de 37 53  
 gloria 55 407ss 423 445ss 449 489  
 gnosticismo 275 299 330 360 458  
 461s 466 469 472s  
 Gog 161 289 295 309 316s 342 355  
 griega, religión 61 166  
 griego, Antiguo Testamento 125  
 202 308s 388 453 503ss  
 Gudea 40s 50 52 84  
 Guijón 72
- Habacuc 149  
 Hadad 102  
 Hadad-Ramman 126  
 Hades, infiernos 199 257; véase tam-  
 bién "Reino de los Muertos",  
 "Sheol"  
 hamitas 36  
 Hammurabí 39 50s 54 103 248 493  
 — Código de 40s 51 54 103 248  
 Haninah 319  
 Hebreos, Epístola a los 141 421  
 Henoc 298s 315 327 353s 372 396s  
 403ss 413s 420s 446s 475-483  
 Herodes 310  
 héroe 58 60s 74 88 115s 125 191  
 410 460  
 Hillel 310 372  
 Hijo de Dios 34 41s 61 69s 75 78  
 85ss 107ss 127s 187s 202 314s  
 320s 400ss 464s 467  
 Hijo del hombre 10 184 306 311 319s  
 341s 353s 363 365ss 372 375 y  
 capítulo X passim  
 — en arameo y hebreo 376ss 394s  
 — en etíope 394s 419 482s  
 hipostatización 493  
 histórico (el elemento) en la religión  
 hebrea 91ss 165ss  
 hitita(s) 26 58s 63 246  
 Hofstil [estilo cortesano] 30 64 105  
 hombre celestial 384 397s 411 418  
 454s 456ss 467 470s 475  
 Horus 32ss 58  
 hurrita-mitaní 26  
 hurritas 58
- Hurriya, Lady 61  
 identidad entre Dios y rey 32ss 42ss  
 54ss 62s 70s 89s 92s 97s 242ss y  
 Notas Adicionales IV V y VI  
 ideograma divino 39 49s  
 Idin-Dagan 49  
 Ig-alima 40  
 India (su mitología y especulación)  
 417 459ss  
 informe (como el de Is 53,1) 219ss  
 "Inmensidad, Señor de la" 116  
 "Inmortalidad Mortal" 464  
 intercesión 13 93 99s 243 253s 260ss  
 347 362 495  
 iraní; véase "Persa"  
 Isaac 201 313  
 Isabel 200  
 Isaías 18ss 121ss 142 144 147ss 151  
 155 190 199ss 251 269 272 338  
 470  
 Isbaal 67  
 Isin 39 49  
 Isis 33  
 Islam 492  
 Ismael (rabí) 478  
 Israel (reino del Norte) 76 98 107  
 122 130 134 139 147 150 181 183  
 192s 252 285 293  
 — idea de 232  
 Istar 41  
 Ituria 55
- Jacob 148 179 182 191 196 209ss  
 227 233 235 260 310 312; véase  
 también "Bendición"  
 jardín de Dios, jardín de los dioses;  
 véase "Dios, deidad, divinidad,  
 diosa"  
 Jared 478  
 Jedidía 110  
 Jeremías 21s 41 102 145 148s 151  
 195s 208 211 214 221 230 252ss  
 269 322  
 Jerjes 241  
 Jerusalén 6 11 21 68 72 76 81 84  
 92ss 108s 111 120 129 131s 148ss  
 152 154 158ss 173 182 186 192  
 244 249s 252 289 292 298 300ss

- 308 323 340 343 345s 369 373 392  
442 498 499 502
- Jesé 19 175s 184 195 203 308
- Jesucristo 3ss 13 120 122 130 138  
142 164 168 204 250 268 275 278s  
305 323 327 329ss 347 351 356ss  
376ss 383s 388 390 394 401s 405s  
421ss 427s 435 439 451ss 456 474s  
483-490 508
- Joaquim 102
- Joaquín 175 235 269
- Joaús 121
- Job 104 220s 224 229 259 453 463
- Johanan ben Zakkai 324 327
- Jonatán 219
- Jordán 67 402 455
- José 313 316  
— Mesías ben 311 316ss 342s 354s  
358 507; véase también "Efraím"
- Joshua ben Leví 366
- Josías 249
- Juan el Bautista 250
- Judá 6 15 21 76 88 107 112 121 130  
134 139 147 150 181 183ss 191  
195 251s 285 293 312 316
- Judá ben Shallum 308
- Judas (falso Mesías) 310
- Judas Macabeo 312
- Judea 11 19 131 150 264
- Jueces 65ss 74 87 502
- juicio, justicia 54 56 62 66 76s 80  
95 99ss 107 117ss 154 159 173  
180 193ss 207 213 240s 248 341  
348s 411s  
— (= religión justa) 207s 239  
265s  
— final, día del 3 159 232 241s  
266 297ss 301ss 326 341 366 380  
383 389-392 407 413 424 428-434  
444s 449 452 455s 468 473
- juramento 51 499s
- justicia; véase "Rectitud"
- Justo (el) 399 406 411 418ss 443  
422 441 448 467
- Ka 33
- Kabbala 461 463 477
- Kaiser 83
- Kansaoya 426
- Karatepe 86
- Karit 59ss 110 125s 129 176 259  
496  
— su épica 59ss 110 118 125s 129  
259 496
- kassitas 39 55
- Kennicott (manuscrito) 503
- kerygma 219
- Kidron 72
- Labarnash 58
- Lagash 40 49 84
- Lamec, Apocalipsis de 387
- Larsa 39
- Lázaro 231
- lepra 6s 220 232 334 359
- Leví 312ss 316  
— mcsías de 312ss 347 351s 416  
429 432
- Leviatán 302 405 440
- levitas, sacerdocio levítico 6 80 181  
312s
- Ley 12 79ss 99 103 105 208 261 264  
290 294 302 322 324 326 328  
335ss 339 347 351 361s 364 370s  
373s 413 463 471s 477  
— (= dirección, instrucción) 207s  
238 265s
- Líbano 77 100
- luteranismo 177
- Ma'at (diosa) 103
- ma'at (ley cósmica) 31 33 103
- madianita(s) 114
- Magog 161 289 295 317 342
- Mahdi 492
- Maimónides 373
- Malaquías 149 326 351
- maldecir 14 80 106 115 139 153
- maná 348 440
- Mana 426
- mana (poder sobrehumano o sagra-  
do) 5 16  
— jefe lleno de mana 36 38 44  
48s 58 63s 73s
- Manasés 120
- Mesías de 317
- mandeos 7 288 426 455 462s 465s  
470

- maniqueísmo 455 462  
 Manué 200  
 manuscritos del Mar Muerto 315 328 387  
 Mardoqueo 241  
 Marduk 28 38 45ss 242 257 493  
 Mari 83 179  
 Masfa 68  
 Mastema 286  
 Matatías 328  
 mediador 181s 196 222 243s 254 259ss 264ss 272 278 347 350 362 378 489  
 medo(s) 148 381 393  
 Melquisedec 6 80s 84 111  
 Menahem ben Ezequías 310 317 319 334  
 Merneptah 33  
 Mesías guerrero 318 342  
 Mesías, mesiánico (uso de estos términos) 4s y Nota Adicional I. Para "Mesías" véase Índice Sistemático y también los conceptos "Siervo" e "Hijo del Hombre"  
 Mesopotamia 26 31 37ss 58s 81 84 140 179 401 469 491  
 Metatrón 315 404 424 429 469 476ss 481 483  
 Miguel 432  
 "milenio" (reinado interim) 183 301 311 349 353ss 400 434  
 Min 34  
 misterica, comedia de la sucesión al trono 34  
 misterio, religiones mistericas 243  
 mito, mítico 16s 27 29s 42 60ss 70s 75s 85 87 90 118s 123ss 162 164s 168 172 178 188 197ss 244 246 256ss 272 284 306 335 360 383s 402s 442 451 457ss 469s 476 491s 494s 496s  
 mito y rituales 26ss  
 Moab 13 236  
 Moisés 25 67s 81 138 165 172 210 235s 238 249s 253s 260 269 327ss 351 427 497 502 508s  
 Molec 159  
 Mons Casius 71  
 montaña de los dioses, de Dios 70s 73 83 126 292 299 499  
 mosaica, religión 139 500  
 Mot 61  
 muerte cultural 46s 95s 242ss 494  
 — del Mesías 183s 311 316s 354-362 400 446ss  
 — del Hijo del hombre 446ss 487  
 mujer joven, la 122ss 200s  
 musulmán, juramento 500  
 muthos 46  
 Nabateos 164  
 Nabonidus 40  
 Nabot 68  
 Nabu 47 476 495  
 Nabuchadrezzar 400  
 Nahum 149  
 Na'man 259  
 Nanshe 10  
 Naram-sin 39  
 Natán 110s  
 Nehemías 146 470  
 Nergal 40  
 Nerón 296 388  
 Nilo 33 37 64  
 Nindar 40  
 Ningirsu 40 52  
 Ningishzida 40  
 Ninmenna 43  
 Ninpá 43  
 Ninurta 47s 495  
 noaítica, apocalíptica 388  
 nombre nuevo 40s 43  
 Nu'man 60 259  
 Oannes 459s  
 Odas de Salomón 275  
 ofanim 445  
 ofrecer la vida en sacrificio por el pecado 217 222 228s 236  
 Olivos, Monte de los 310  
 Omri 78  
 oráculo 43 49 67 72 92s 106 108 110 132 197 208 211 214 218 223 225  
 Oseas 21 142 147  
 Osiris 32ss 91 257 483  
 Ozías 7 205 269

Pablo 318 327 348 356 405 421 427  
454 459 486 489  
Padre sempiterno, de la Eternidad,  
de los Años 115ss 191 199  
Palestina 272 293 299; véase tam-  
bién "Canaán"  
panbabilónica, escuela 28 95  
Paráclito 319  
paraíso 52s 89s 123 126 158 160 177  
198 286 293 299 303s 327 333  
335 348 354 367 416s 442 452 457  
461 467 470 480 486  
— rey del 53s 90 198 413-417 451  
457 462 465 467  
partos 387 393  
pastor 41 53s 78 183 194s 344 486  
Patriarca (= el Siervo) 235  
patriarcas 7 141 238 410 414 416  
467 479  
paz 77 99ss 108 116ss 162 192ss 198  
222 228 443  
— Príncipe de la 115ss 192 344  
pecado 47 88 221 224 228ss 233  
252ss 260ss 265 324 335 347 359  
361 436s  
Pedro 327 451 485  
penitencia 225s 230 252s 324  
— ritos penitenciales 44 46s 121  
242ss 256ss 271 302 335 494s  
497; véase también "Salmos"  
Persia, persa(s) 131 133 135 162 164s  
168 191 236 381 483  
— religión 53 135 144 287 294  
297ss 325 330 430  
Pesikta Rabbati 359 365  
piedra santa 5  
platónico, pensamiento 233 236 364  
Polonia 374  
Pompeyo 315 340  
predestinación 40s 75 492  
preexistencia 40 464 471  
— del Hijo del hombre 403-406  
417 420ss 472s  
— del Mesías 177s 184 311 333s  
363ss 451 470  
"Primigenia, Alma" 410 460 462s  
465  
"Primigenio, Hombre" 401 406 411  
415 418 426 451 456 458ss 473s

477s 485 507; véase también "Ur-  
mensch"  
Profeta (precursor del Mesías) 329  
350s  
— como Mesías 351  
profeta(s), profético 6s 17-23 43 66  
74 87s 93 101s 107 121 138-146  
165ss 178s 196s 233 246 251ss 262  
269s 273s 288 350ss 368 410 431  
497s Nota Adicional IX 501 504s  
— libros proféticos 17s 141ss 207  
324s 453 Nota Adicional IX 501  
505  
— patrones 139s  
— su simbolismo 251ss  
Protoántropos 463  
Psiqué 463  
Ptah 199  
Purusha 460  
Qumran; véase "Manuscritos del  
Mar Muerto"  
Ra 32ss 58  
rabínica, enseñanza 301ss 307s 311s  
315 320-328 331ss 336s 344 348  
351ss 364s 370ss 381s 384 389 393  
398ss 415 435 447 451 453 455s  
471 474 485  
ragnarok 48  
rama 21 132 176ss 246 324 494 496s  
Ras Shamra; véase "Ugarit, ugaríti-  
co(s)"  
realeza, ideología sobre la; idea de  
5s 22s capítulo III passim 107ss  
128ss 132ss 171ss 177s 180 190ss  
197ss 208 213s 239 241ss 262s 311  
315s 350 361s 451 456ss y Notas  
Adicionales I II IV V VI VII y  
XIII  
— insignias de la 40 43 46s 241ss  
314  
— de Yahvé; véase "Yahvé"  
rectitud, justicia 66 76ss 82 99ss 106  
112 117s 162 180 190 193ss 220ss  
229 254 264ss 318 336s 345ss 390s  
399 406 411ss 418 443 448 472  
— Mesías de 318 336s 346

- rectitud, Maestro de 329  
 redentor 229  
 — redimido 462s 473  
 reino para el interim; véase "Milenio"  
 religionsgeschichtliche Schule 29 135 139 302 500  
 reparación 224s 238ss 253 255ss 264ss 271 347 356ss 446-451 495  
 — día de la 244  
 — ritos de 45 94 238s 242ss  
 Resh Lakish 364  
 restauración, esperanza de la: capítulo V *passim*, 227ss 248ss 264ss 270ss 283ss 371 413s 430 474  
 resto 21 144 147s 151s 292 441  
 resurrección 27 46s 179 224ss 230s 242ss 255ss 266 270 297ss 301 303 330 347s 353 355 367 373 434ss 446 452s 455 468 473 487 496 y  
 Nota Adicional VIII  
 Rey que hace llover 36  
 Reyes, Libro de los 107  
 Rim-sin 39 51  
 Rocío, diosa del 84  
 Roma, romano(s) 165 317 333 341s 354 363 397  
 — emperador 64  
 Rómulo 317 342  
  
 Sabbath 21 324 485  
 Sabiduría 463  
 sabiduría, sabio 73 191 202s 213ss 223s 231 259 288 307 321s 368s 373 443 453  
 — de Enoc 475s  
 — del Hijo del hombre 407ss 418ss 467  
 — del Mesías 336s 350s  
 — y Metatron 476s  
 sacerdote, culto sacerdotal 5s 38 42s 48 57 72 80s 89 99 108 196ss 222 245 260ss 270 312ss 494  
 — Documento 245 262 408  
 — sumo 7 308 351 402  
 sacral (matrimonio) 27 48 55 57ss 496  
 saduceos 297 368  
 sagn, sagnaktig 66  
 sajón(es) 64  
 salmos 7 12s 15 29s 97 135 179 371 471s 508  
 — de acción de gracias 13 113 211 219 256ss 498s  
 — de entronización 13 153ss 208  
 — lamentatorios 13 96s 211 213 221ss 256ss 494s  
 — penitenciales 223s 274  
 — reales 12s 15s 18 30 79 105 134 173 184 190s 308  
 — sumerios y acadios 258  
 Salomón 65 68 75 81 83 98 102 111 121 173 314 362  
 salvación 53 57 77ss 105 112ss 120 139s 159 163 166s 180 193ss 209s 212 225s 226ss 239 248 252ss 257s 265ss 271 276ss 289s 294ss 318 324s 330 335s 339s 345s 363s 371 399 406 411ss 430 436ss 443 462 471 486 489 491  
 salvador 37 63 85 119 175 180 202 324s 330 460 465 471; véase también "Soter"  
 samaritano(s) 311 316 339  
 — ritual 81  
 Samuel 6 25s 68 75 85 110 201 502  
 Samsu-iluna 39  
 Sansón 200s  
 santidad, santo 5 45s 74 414s  
 Saoshyant 325 330 426 460 492  
 Sara 200  
 Satán 286s 289 295s 359 378 403 419 429 432 468 489  
 Saul 65 67s 74ss 85 106 110 219 308  
 Sed, fiesta del 33s  
 Sedecías; véase "Zedequías"  
 seleucidas 165  
 semitas 39 43 56  
 Senaquerib 48 148 309  
 seol 97 113s 255 445; véase también "Hades" y "Muerte"  
 Septuaginta; véase "Antiguo Testamento, en griego"  
 serpiente 12  
 Set 14 342  
 Seth 32ss  
 Shahr (diosa del "resplandor de la mañana") 84 113 128

- Shamash 248  
 Shamshi-adad 41  
 Shealtiel 420  
 — apocalipsis de 388  
 Shekinah 304 361  
 Shemoneh Esreh 323 346 434  
 Shiloh 15 191 308 319 327  
 Shulgi 494  
 Shu-sin 49s  
 siervo de dios(es) 44 62 245s 258ss  
 siervo de Dios, de Yahvé 75s 81 93  
 132 176 179 185 315 319s 355s  
 392 398s 447s 472 479  
 — aplicación del término 237s  
 245s  
 Siervo de Yahvé  
 — en los himnos del Siervo 10 y  
 capítulo VII *passim* 319 331 351s  
 357 397ss 488 494s 497 y Notas  
 Adicionales XI y XII  
 — interpretación individual y co-  
 lectiva 232ss 266ss y Notas Adi-  
 cionales XI y XII  
 — y Mesías 248ss 259ss 265s 269  
 278ss 319s 360ss 400s  
 — e Hijo de 446ss 488  
 — himnos del: capítulo VII pas-  
 sim 398ss  
 silencio 221s 303 355 400 446  
 Símmaco 334  
 Simón bar Cochba 310  
 Simón el Macabeo 310 312 329 352  
 simulacro 92  
 Sin 40  
 Sinaí 95 108 138 147 158 167 182  
 196 260  
 Sión; véase "Jerusalén"  
 — monte 71  
 sionismo 374s  
 Siria 26 69 130 176 251 381 401  
 Sofía 463  
 Sol (dios) 43ss 113ss 199 248 335  
 sombra del rey o del dios 50 77s  
 Soter 54  
 soter-mythos 112  
 sustituto del rey 27 44 243  
 Succoth 81 508; véase también  
 "Fiesta del Año Nuevo"  
 suecos, apellidos 176  
 sufrimiento cultural 94ss 241ss 247s  
 256ss 357 494s  
 — de Israel 233s  
 — del Mesías 327 354ss 446ss  
 — de los profetas 252s  
 — del Siervo: capítulo VII pas-  
 sim 360ss 488 494  
 — del Hijo del hombre 446ss 487  
 Sumer, sumerio(s) 43 49 52ss 74 135  
 461  
 sumerio-acadia, religión 31 36ss 498  
 Syncellus 387  
 Tabeel 129  
 tabernáculos; véase "Succoth"  
 Taheb 311 320 327 348 355  
 Tal 84 113  
 Talmud 81 309s 470  
 Tammuz 28 40 45 49 57 208 220  
 242 247s 257s y Notas Adiciona-  
 les IV VII y VIII  
 Targum 308s 318ss 330 341 360 377  
 389 399 447 450 471  
 Taxo 316 327s  
 templo 5 13 38 44 48 50 61 68s 72  
 81 83 89 93 119 132 150s 152 157  
 176 277 292 301 331 334 366 371  
 373  
 Teshub 58  
 testimonio 72  
 testudo 499  
 teutón(es) 64  
 Theudas 310  
 Thor 60  
 Tiamat 48  
 tiempo, concepción hebrea del 116s  
 199  
 tiempos gramaticales hebreos 119  
 219 223 225 271  
 Tigris 37 64 416  
 tipo, primitivo y platónico 236  
 tipología 13s  
 Tishri 244  
 Tobías 469  
 Torah; véase "Ley"  
 Tot 476  
 Trifón 311 326 332 358

Trito-Isaías, círculo trito-isaiano 149  
 164 206 239 277 505s  
 trono 47 55 71 83 86 93 292 364  
 366 380 383 407ss 421 423 428ss  
 440 445 455 461 468 476ss

Ugarit, ugarítico 58ss 71 85 110 116  
 119 121 123 125 128 153 176 193  
 217 238 242 256ss y Nota Adicio-  
 nal VI 502

unción 5ss 72ss 83 87 99 105ss 111  
 Upwaut 34

Ur 39 49s 55

Urmensch 42 58 63 91 192 197s  
 203; véase también "Hombre pri-  
 mordial", "Primigenio, hombre"

vaticinium ex eventu 14 112 140  
 vida, comprensión de la 465  
 vida de Yahvé; véase "Yahvé"  
 "virgen" (mujer joven) 121ss 200s  
 — en hebreo y ugarítico 124s  
 Virgen, Fuente de la 72

Yahvé, libro de las Guerras de 92  
 — reino de, realeza de, papel de  
 rey de 140s 157ss 168s 175 185ss  
 287 303 305s 349 356 368s 371  
 373s 413s 455 474 477 484ss y No-  
 ta Adicional X

— significado del nombre 86

— vida de; véase "Dios"

yahvista (J) 142

Yinnon 319

Ymir 460

Zacarías 21 131ss 150 163s 171 175  
 179 183 189 250 264 309 497

zadoquita, sacerdocio 314

Zaratustra 426 460

Zedequías (o Sedecías) 195 269

zelote, el Mesías como 343s

Zorobabel 21s 75 131ss 150 163  
 171ss 175s 183 189 269 278 309  
 365 497s

Zu 47



## Actualidad Bíblica

★ BREVIOR ★

COLECCIÓN DIRIGIDA  
POR ESCUELA BIBLICA, MADRID  
Y POR EDICIONES FAX, MADRID

1. *Bernard Rey*. De la fe en Yahvéh a la fe en la Trinidad.
2. *C. H. Dodd*. La predicación apostólica y sus desarrollos.
3. *Antonio Salas*. La Biblia ante el "más allá". ¿Inmortalidad o resurrección?
4. "Kittel": *Rudolf Bultmann* y *Artur Weiser*. Fe.
5. *Jouchim Jeremias*. La promesa de Jesús para los paganos.
6. *Francisco de la Calle*. Respuesta bíblica al dolor de los hombres.
7. "Kittel": *Rudolf Bultmann* y *Karl H. Rengstorf*. Esperanza.
8. *G. Ernest Wright*. El Dios que actúa. Teología bíblica como narración.
9. "Kittel": *Gottfried Quell* y *Ethelbert Stauffer*. Caridad.
10. *Alan Richardson*. Las narraciones evangélicas sobre milagros.

